

ترجمہ و تحشیہ

در بارہ نفس

اثر

ارسطو

انتشارات حکمت

ترجمہ و تحشیہ

دربارہ نفس

اثر

ارسطو

انتشارات حکمت

انتشارات حکمت

چاپ اول این کتاب به یادگار نخستین کنگره ایرانشناسی دانشگاه
تهران در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی توسط انتشارات دانشگاه تهران
به شماره ۱۳۰۱ در یکهزار و دویست نسخه چاپ گردید.

در بارهٔ نقس

نوشته: ارسطو

ترجمه و تحشیه: ع.م.د

چاپ اول: سال ۱۳۲۹ هجری شمسی

چاپ دوم: پائیز ۱۳۶۶ - صفر ۱۴۰۸

چاپ سوم: زمستان ۱۳۶۹ رجب ۱۴۱۱

فیلم و زینگ، چاپ و صحافی: چاپخانه علامه طباطبائی

تعداد: ۳۰۰۰ نسخه

ناشر: انتشارات حکمت

فهرست

الف - له

مقدمه مترجم.

دفتر اول :

۱- کلیاتی راجع به مطالعه نفس، اهمیت و فائده و

موضوع آن. مشکلات روش .

۲- تاریخچه عقاید درباره باب نفس .

۳- انتقاد نظریه ای که بر حسب آن نفس محرک

خود است .

۴- نظریه ای که بر حسب آن نفس ایتلاف است

و نظریه ای که بر حسب آن نفس عددی است

محرک خود.

۵- نظریه ای که بر حسب آن نفس عددی است

محرک خود، بقیه . - نظریه ای که بر حسب آن

نفس حاضر در تمام اشیاء است . - وحدت نفس.

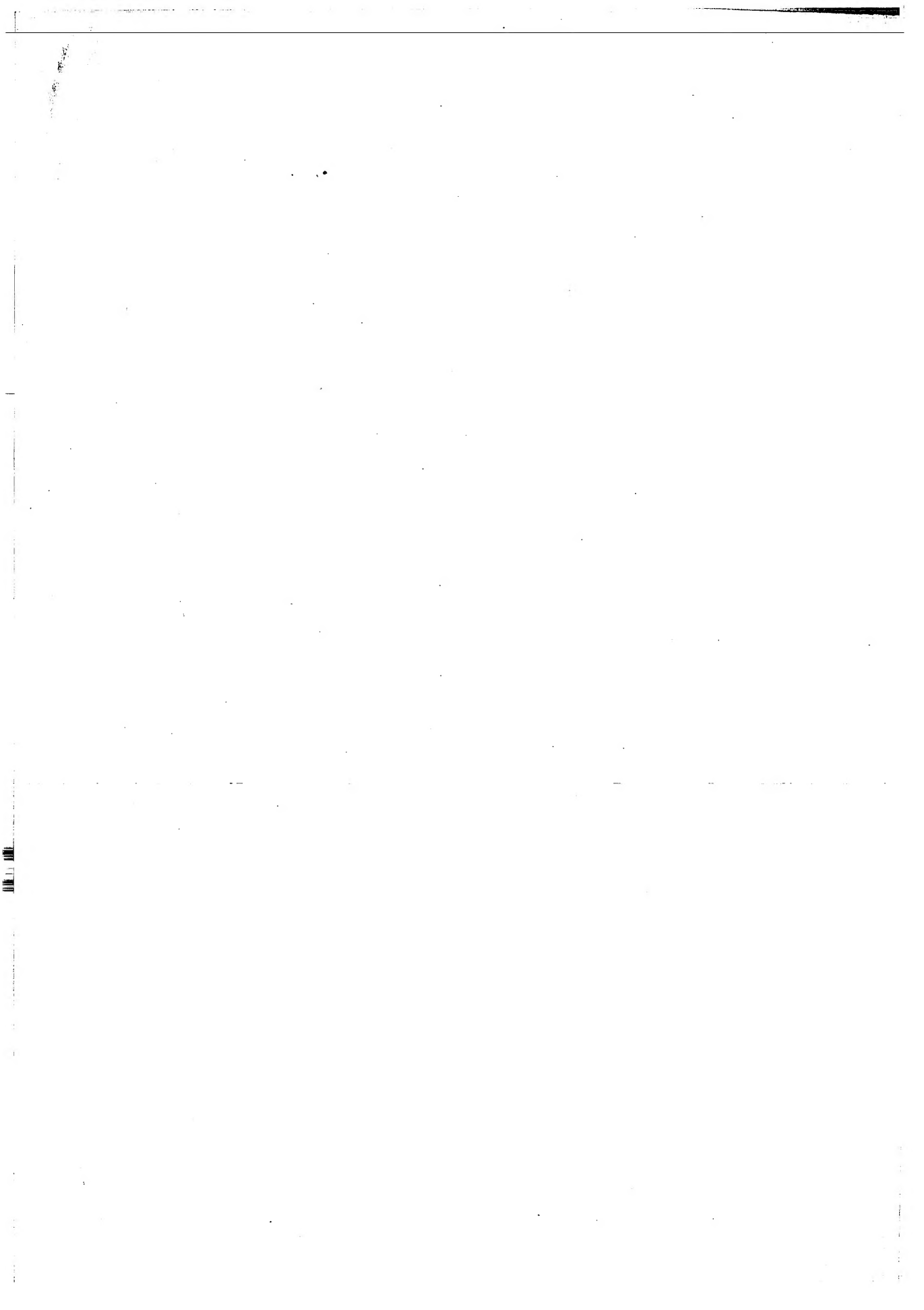
دفتر دوم :

۱- تعریف نفس .

۲- توجیه تعریف نفس .

- ۹۴ ۳- قوای نفس در موجودات زنده مختلف
- ۱۰۰ ۴- قوه نباتی یا قوه غاذیه .
- ۱۱۳ ۵- قوه حساسه .
- ۱۲۳ ۶- متعلقات حواس .
- ۱۲۶ ۷- باصره و مبصر .
- ۱۳۵ ۸- سامعه و صوت .
- ۱۴۶ ۹- شامه و بوی .
- ۱۵۲ ۱۰- ذائقه و طعم .
- ۱۵۸ ۱۱- لامسه و ملموس .
- ۱۷۰ ۱۲- طرز عمل احساس به طور کلی .
- ۱۷۵ دفتر سوم :
- ۱۷۵ ۱- در وجود حس ششم . - حس مشترک و نخستین عمل آن .
- ۱۸۵ ۲- حس مشترک، دنباله بحث ؛ دومین و سومین عمل آن .
- ۱۹۹ ۳- تفکر، ادراک، تخیل . - مطالعه در تخیل .
- ۲۱۲ ۴- عقل منفعل .
- ۲۲۴ ۵- عقل فعال .
- ۲۳۱ ۶- اعمال عقل : تعقل مرکبات و تعقل بسائط .
- ۲۳۹ ۷- عقل عملی .
- ۲۵۲ ۸- عقل ، حس و تخیل .

۲۵۵	ص	۹- قوه محرکه.
۲۶۰		۱۰- علت حرکت در موجودات زنده.
۲۶۶		۱۱- علت حرکت در موجودات زنده، دنباله.
۲۷۰		۱۲- تأثیر حواس مختلف در حفظ موجود زنده.
۲۷۷		۱۳- جسم ذی حیات مرکب است. - عمل اصلی لامسه :
۲۸۱		تعلیقات.



مقدمه

کتاب ارسطو «درباره نفس»^۱ از اهم کتب فلسفی یونان است. اسحق بن حنین آن را به عربی ترجمه کرده^۲ و افضل الدین کاشانی تلخیصی از یکی از شروحی را که بر آن نوشته بوده اند به فارسی نقل نموده است^۳ که علاوه بر خلاصه ای از متن کتاب که بانص کلام ارسطو همیشه مطابق نیست قطعاتی از شرح را نیز حاوی است، و به همین سبب نمی توان کتاب افضل الدین را ترجمه کتاب ارسطو نامید و با وجود آن خود را از ترجمه دیگری مستغنی شمرد.

دراهمیت این کتاب همین بس که در اروپا تا قرون جدید بزرگترین مرجع مطالعه در علم نفس به شمار می رفته و در عالم اسلام نیز هر گونه تحقیقی درباره نفس، لا اقل از لحاظ رؤوس مطالب، مبتنی بر آن بوده است. به عنوان مثال می توان به مشابَهت فن ششم از طبیعیات کتاب شفاء، یا حتی مطابقت آن در بسیاری از موارد، با این کتاب اشاره کرد.

(۱) De l'âme, De Anima

(۲) این کتاب را عبدالرحمن بدوی طبع و نشر کرده است، مکتبه النهضة

المصریه، قاهره، ۱۹۵۴ م.

(۳) این کتاب جزء مجموعه مصنفات افضل الدین کاشانی، جلد دوم، به تصحیح آقایان مجتبی مینوی و دکتر یحیی مهدوی، در طهران به سال ۱۳۳۷ ه. ش. جزء انتشارات دانشگاه به طبع رسیده است.

راقم سطور این کتاب را هشت سال پیش از این از ترجمهٔ فرانسوی آن به زبان فارسی برگردانید، و علاوه بر متن کتاب، حواشی و شروحاتی را که مترجم فرانسوی، آقای تریکو^۱، بر اکثر قطعات آن آورده است و برای فهم مطالب ضرورت دارد ترجمه کرد. در این ترجمه سعی شد که دقت مطالب و مطابقت آنها با ترجمهٔ فرانسوی از هر جهت محفوظ باشد، و اگر احیاناً لازم آمد که بعضی از قیود و روابط بر بعضی از جمل افزوده شود تا عبارت فارسی گویا و روان باشد آنها را در بین دو قلاب قرارداد، کما اینکه مترجم فرانسوی نیز نسبت به اصل یونانی کتاب چنین کرده است.

در کتاب حاضر هر جا که عبارت در داخل علامت <...> واقع شود از مترجم فرانسوی و هر جا که در داخل علامت [...] باشد از مترجم فارسی است. این ترجمه پس از آنکه به انجام رسید با ملخص فارسی آن، که فراهم آوردهٔ افضل الدین کاشانی است، و همچنین با ترجمهٔ قدیم عربی، که از اسحق بن حنین است، مقابله گردید و در مقابله با ترجمهٔ عربی ملاحظاتی حاصل شد که به عنوان تعلیقات ضمیمهٔ کتاب گردید. اعداد و حروف وارده در دو سمت سطور این ترجمه اشاره به اوراق و سطور نسخهٔ بکر^۲ است که نقل آنها در همهٔ نسخ و همهٔ تراجم از آثار ارسطو متداول شده است تا ارجاع و استشهاد به مطالب را آسان تر سازد.

اصطلاحاتی که در این کتاب به کار برده شد تا آخرین حد امکان

(۱) J. Tricot، پاریس، ۱۹۵۹، ناشر: J. Vrin

(۲) Bekker، برلین ۱۸۳۱ م.

از کلمات صحیح و رایج که در کتب قدیم حکمت به عربی و فارسی آمده است مأخوذ شد و مترجم هرگز به جعل اصطلاح یا اخذ آن از افواه عامه مبادرت نورزید، و اگر گاهی بعضی از کلماتی را که در زبان کنونی ما متداول نیست به کار برد به مأخذ آن در ذیل کتاب اشاره کرد.

در این مقدمه آراء پیشینیان ارسطو به اختصار مذکور شد^۱ تا به ایضاح بعضی از مطالب کتاب مدد رسانند. اما از تقریر آراء ارسطو در این باره صرف نظر شد، زیرا که: اولاً ترجمه کتاب خود او که به دنبال مقدمه عرضه می شود حاکی از این معنی است، ثانیاً چون مترجم تفصیل مطلب را درباره آراء ارسطو راجع به عقل و نفس در کتابی که در این باره تألیف کرده و به چاپ سپرده است می آورد در اینجا خود را از تکرار آن بے نیاز می بیند.

فریضه ذمه خود می داند که از استاد خود آقای دکتر یحیی مهدوی که این ترجمه را از آغاز تا انجام به دقت تام و کمال اهتمام از نظر گذرانیده و از حیث لفظ و معنی تصحیح و تنقیح کرده اند سپاس گزاری کند، و کتابی را که به تصویب این استاد به زبان فارسی انتقال یافته و از تهذیب ایشان مایه گرفته است هم به خدمتشان اهداء نماید.

(۱) مطالب این تاریخچه به استناد کتاب:

Histoire de la Psychologie de l'antiquité à nos jours, par
Fernand Lucien Mueller, Payot, Paris, 1960.

فراهم آمده است.

چنان می نماید که آدمی از آگاهی که به وجود خویشتن یافته و خود را در جهان به چیزی شمرده است به وجود نفس پی برده باشد. منتهی در اوایل حال این امر را نسبت به همه اشیاء تعمیم می کرده و همه چیز را دارای نفس می دانسته است.^۱ قوای مرموزی را در همه جا حاضر و مؤثر می پنداشته و پیروزی ها و شکست های خود را به تأثیر این قوا منسوب می داشته و به همین سبب از طریق مناسک دینی یا آداب سحری در تسخیر این قوا می کوشیده است. یونانیان نخستین نیز چنین بودند. گمان می بردند که همه چیز دارای نفس یا روح است. آنچه را که اصل حیات در جان داران است به صورت سایه ی مصوّر می ساختند و یا در قالب اشباح درمی آوردند. تصویر نفس را مشابه بابدنی که جایگاه اوست می شمردند، منتهی دقت و لطافت آن را بیشتر می دانستند و سبک سیر و رنگ پریده و بخار گونه می انگاشتند. خروج نفس را از بدن مانند بدر رفتن واپسین دم از دهان در لحظه مرگ می پنداشتند و این معنی را گاهی به صورت پروانه یا مگس یا حشره بال دار دیگری که از دهان مرده بدر می آید ترسیم می کردند^۲ و بی مناسبت نیست که بگوئیم که در کتب آسمانی نیز تعلق روح را به بدن نفخ روح یا جان در تن دمیدن نامیده اند^۳.

در اشعار او میروس^۴ نفس را از جنس ماده دانسته اند و بر آن رفته اند

(۱) Animisme

(۲) کلمه Psyche در لغت هم به معنی نفس و هم به معنی پروانه آمده است.

(۳) «نفخت فیه من روحی» و «نفخنا فیه من روحنا».

(۴) Homère

که چون آدمی بمیرد جان او از راه دهان به بیرون می‌رود یا با خونی که از زخمی جاری می‌شود بدرمی‌آید تا به جهان دیگر (هادر^۱) رخت بر بندد و در آنجا بر سر نوشت خود بگرید.

پاتروکل^۲، که به روایت منظومه^۳ ایللیاد^۴ به ضرب هکتور^۵ از پا درآمده بود، در دم جان سپردن، مرگ قاتل خود را پیش‌گوئی می‌کند و این سخنان را در این باره بر زبان می‌راند: «مرگ که همه چیز را به انجام می‌رساند براو چیره می‌شود، جان او از تن بدرمی‌آید و به جهان دیگر پروازی کند و در این دم که نیرو و جوانی را از دست می‌دهد بر سر نوشت خود می‌گرید»^۶. در این داستانها از پاداش اخروی سخن به میان نمی‌آید. تنها چیزی که آدمی را به نیکو منشی و آزاده خوئی در این جهان وامی‌دارد نام و ننگ است. مرد دلاور دادگر هیچ گونه امیدی به پای مردی هیچ شخص دیگری یادست‌گیری هیچ نیروی برتری ندارد و در آن جهان هرگز به جائی که بتوان ارجی بران نهاد نمی‌رسد. چنانکه روان آخیلوس^۷ با اینکه بر جهان مردگان حکم می‌راند به اودوسئوس^۸ خطاب می‌کند و زندگی در کالبد گاوای را در کشت زار

(۱) Hadès

(۲) Patrocle

(۳) Iliade

(۴) Hector

(۵) ایللیاد، ۱۶، ۸۵۰

(۶) Achille

(۷) Ulysse

دهقانی بینوا از فرمان روائی بر جهان مردگان بهتر و والاتر می‌شمارد. برحسب این اشعار جان مانند تنی است که نادیدنی باشد و پس از مرگ تن مانند سایه‌ای از او به جای ماند. سرآغاز این تن نامعلوم است و آنچه او از آن برخاسته است ناگفته می‌ماند ولیکن پیدا است که برحسب این آراء بازگشت مردگان بدین جهان ممکن نیست و از همین رو زندگان هرگز پروای مردگان را ندارند و چیزی نذر آنان نمی‌کنند و آئینی به یاد آنان برپای نمی‌دارند، زیرا که زندگی راستین را زندگی در همین جهان می‌پندارند.

اما در همین احیان از جانب دیگر عقایدی در یونان به میان آمد که جنبه دینی و عرفانی داشت. کسانی که بدین راه می‌رفتند نفس را از عالم قدسی و علوی می‌دانستند و بدن را مانند زندانی یا گوری برای او می‌شمردند و بر آن بودند که نفس پیوسته حسرت جهان دیگر را دارد. اینان آئین‌هایی داشتند و این آئین‌ها بسیار کهن بوده و شاید از روزگاری پیش از عهد هلنی در یونان رواج داشته است. این آئین‌ها را شبانه در جایی که گروهی از پیروان گرد هم می‌آمدند بر فراز کوه‌ها به جای می‌آوردند. در پرتو مشعل‌ها رقص‌ها می‌کردند و به آهنگ طنبورها و زممارها فریادها می‌کشیدند و سرانجام به حمله و هذیان می‌افتادند و به وضعی دچار می‌آمدند که شبیه آن‌را هم اکنون در نزد برخی از سیاه پوستان می‌بینیم. هیجانی که در این آئین‌ها به مردم دست می‌داد در کشاندن آنان به عالم عرفان تأثیری به سزا داشت. جذبه‌ای که می‌یافتند گاهی به خلصه می‌انجامید و این حالت نشانی از گسیختن نفس آدمی از سرای خاکی و نزدیکی جستن او به جهان برین و پیوستن او به اصل خود شمرده می‌شد.

این آئین‌ها به دیونوسوس^۱ خدای شعروشور و شراب نسبت داشت و اُرفِشیان^۲ کسانی بودند که در حدود قرن ششم قبل از میلاد آن را ثبات و قرار بخشیدند و در شبه جزیره آتیکا و جزیره سیچیلیا و جنوب ایتالیا ترویج کردند.

دیونوسوس پسر زئوس^۳ بود که می‌کوشید تا با تشکیل به اشکال مختلف از دست تیتان‌ها^۴ رهائی یابد. سرانجام در زمانی که به صورت گاو میشی درآمده بود تیتان‌ها او را یافتند و دریدند. زئوس صاعقه‌ای بر تیتان‌ها فرود آورد و آنان را به آتش قهر خود سوزانید. ولیکن آنان با خوردن دیونوسوس حیات جاویدان یافته بودند، بدین سبب از میان نرفتند و از خاکسترشان نوع انسان پدید آمد که از یک سو از تیتان‌ها و از سوی دیگر از دیونوسوس یا خود از زئوس نَسَب می‌برد. از اینجا برمی‌آید که بر طبق این اساطیر وجود آدمی زائیده گناه بوده، گناهی که در برابر خدا ارتکاب شده و بدان سبب اصل خیر با اصل شر در وجود او به هم آمیخته است، و از اینجا کثرتی در برابر وحدت پدید آمده است و غایت وجود انسان باید زوال این کثرت و باز یافتن یگانگی نخستین باشد. پس حق آن است که تن را که عنصر تیتانی است گوری برای روان که اصل الهی دارد بدانند و برخاستن از این گور را غایت قصوای وجود انسان بخوانند ولیکن ناگفته

Dionysos (۱)

Orphiques (۲) منسوب به اُرفئوس Orphée

Zéus (۳)

Titans (۴)

نماند که در نظر اینان نفس چون از تنی دوری گزیند در تن دیگر جای می‌گیرد پس به هر صورت از گور تن برخاستن امکان نمی‌پذیرد مگر اینکه آدمی به پارسائی خو کند و از این راه به تزکیه نفس پردازد. پس تنها کسی که حیات «أرفه‌ای» در پیش گیرد و از لذات جسمانی و رغائب مادی دل بردارد نفس او می‌تواند این رهائی را باز یابد و چون سرانجام از قید تن رها شود در بزمی درآید و از این بزم آسمانی سرخوش و سرمست پر گیرد و در میان ستارگان به پرواز آید تا به زندگی جاوید رسد. گویا بتوان تعالیم فیثاغورس^۱ (متولد بسال ۵۷۰ ق. م.) و اتباع او را از تأثیر کیش «أرفه‌ای» متأثر دانست منتهی اتباع این حکیم این تعالیم را با آراء علمی و عقلی استاد به هم آمیختند و صورتی مخصوص بدانها بخشیدند.

مقارن با ظهور این افکار که جنبه عرفانی داشت و محاط به رموز و اسرار بود تمکک عقلی در ایونی^۲ نصبح گرفت و فیلسوفان پیش از سقراط، که محققان جدید آنان را در ساختن و پرداختن فکر اروپائی بسیار مهم و مؤثر می‌شمارند و فیلسوفان معاصر از نیچه^۳ تا هایدگر^۴ قدر و مقام ارجحندی برای آنان قائلند، به ظهور رسیدند. در این عهد فیلسوفان را توجهی به تحقیق

Pythagore (۱)

Ionie (۲)

Nietzsche (۳)

Heidegger (۴)

دربارهٔ انسان و وضع او در جهان نبود و این بحث بعداً با ظهور سوفسطائیان به میان آمد، بلکه انسان را از آن لحاظ که محاط به طبیعت است، یا بهتر بگوئیم طبیعت و انسان را بدون تفکیک از یکدیگر و به عنوان مجموعهٔ وجود یک جا و یک سره، می‌دیدند و می‌شناختند. یکی از این حکمای اوایل که اقدم بر همهٔ ایونیانی است که از احوال و آراء آنان خبر داریم طالس^۱ ملطی (۶۴۰-۵۴۶ ق. م) است. او قائل به ثبات و وحدت طبیعت^۲ اشیاء درویرای کیفیات متغیر و متکثر آنها بود و از این طبیعت به آب تعبیر می‌کرد. اهمیت او در این نیست که آب را مبدأ اشیاء می‌شمرد بلکه در این است که نخستین بار به وجود امر واقعی مشهود که بتوان آن را مبدای ثابت برای احوال متغیر دانست قائل شد و آن را طبیعت نامید و تحقیق علمی را امکان‌پذیر داشت. — پس از او آناکسیماندروس^۳ (متولد بسال ۶۱۰ ق. م.) این طبیعت اصلیه را امری غیر معین و غیر متناهی دانست که اشیاء با دگرگون شدن آن یا با جدا شدن ازان به وجود آمده است. این گسستن از اصل را به نوعی از عصیان تعبیر کرد و از این لحاظ شاید تحت تأثیر عقاید ارفه‌ای قرار داشت و نیز به تحول تدریجی انواع موجودات زنده به یک دیگر قائل بود. — آناکسیمنس^۴ (در اواخر قرن ۶ ق. م.) این طبیعت اصلیه را هوا نامید. این کلمه در آن

Thalès de Milet (۱)

Physis (۲)

Anaximandre (۳)

Anaximène (۴)

روزگار به معنی وسیعی می‌آمد که شامل هوا و فضا و باد و بخار و مه بود. این حکیم نخستین بار به مزیت این عنصر و اهمیت آن از لحاظ ضرورتی که برای حیات دارد توجه یافت و نظریه او مقدمه‌ای برای پدید آمدن مفهوم نفخه (پنوما)^۱ گردید. با آراء این حکماء عقایدی که یونانیان در عصر او می‌روس درباره نفس داشتند و آن را وجودی غیر مرئی، که مضاعف همین بدن مرئی است، می‌دانستند دیگرگون شد. نفس جزئی از طبیعتی که مبدأ اشیاء عالم است به حساب آمد و این طبیعت واحد منشأ حرکت جمادات و حیات جان‌داران و یا خود مبدأ وجود عالم شمرده شد. و بدین ترتیب ایراد مشهوری که بر خلود نفس می‌گیرند امکان ظهور یافت و آن اینکه اگر نفس هر شخصی جزء منفصل از کل باشد ناچار بعد از مفارقت از بدن به اصل خود بازمی‌گردد یعنی به نفس عالم یا طبیعت کلیته می‌پیوندد و بدین ترتیب خلود نفس هر یک از اشخاص انسانی تحقق نمی‌یابد.

فلسفه یونانی در دوره پیش از سقراط با ظهور هراکلیتوس^۲ (متوفی در حدود ۴۸۰ ق. م) به اوج اعتلای خود رسید. هراکلیتوس مؤسس جدال عقلی (دیالکتیک)^۳ به شمار می‌رود و بدین سبب در فلسفه هگل و اخلاف او بر آراء این حکیم وقعی بسیار گذاشته شده است. فلسفه او و فلسفه پارمیندس را می‌توان به منزله دو قطب مخالف به شمار آورد که تفکر غربی مدام در بین

Pneuma (۱)

Héraclite (۲)

Dialectique (۳)

آن دو در نوسان بوده است. هراکلیتوس قائل به این است که تحرّکی که در سرشت جهان است موجب تکثر صور اشیاء می شود. پس تغیر و تکثر امری اصلی و ذاتی است نه فرعی و عرضی. همه چیز همیشه در همه جا در صیورت^۱ است و نیروئی که محرّک چنین صیورقتی است مقررّ خود را در عنصری گرم و خشک دارد. این عنصر گرم و خشک همان آتش است که خود آن را تنها به صورت جنبش مدام می توان تصوّر کرد. آراء هراکلیتوس را درباره نفس به دشواری می توان بیان نمود. بدو نسبت داده اند که گفته است که هر چیزی که محیط بر ماست دارای شعور است و مؤیّد این قول قطعانی است حاکی از این که هراکلیتوس آتش جهانی را همان عقل (لوگوس)^۲ می داند. نیز گفته اند که او وجود عقل را در آدمی ناشی از این می شمارد که ما از طریق تنفس عقل الهی را به درون خود فرو می کشیم. در حالت خواب چون دریچه های حواس مسدود است نفسی که در ماست تماس خود را با محیط از دست می دهد و ارتباط این دو تنها از راه تنفس باقی می ماند و بدین سبب غفلت بر ما عارض می شود. در بیداری چون نفس ما می تواند دوباره از منافذ حواس، چنانکه گوئی از دریچه های، به بیرون بنگرد، با روحی که محیط بر اوست اتحاد می پذیرد و قوه عقلیه را بازی گیرد. پس به صریح اقوال منسوب بدو در بین نفس آدم و نفس عالم ارتباطی محکم وجود دارد چنانکه قطعه زغالی را چون به آتش

Devenir (۱)

Logos (۲)

نزدیک سازند تفته و برافروخته می شود و چون از آن دور کنند سردی از سر می گیرد. از این مقدمه که نفس آدم را جزئی از نفس عالم بدانیم نتایج حاصل می شود: از جمله اینکه انسان بالطبع و بالاخص اختصاص دارای عقل نیست، بلکه چون محیط زندگی او از عقلی عام برخوردار است خود او نیز از این مایه سهمی دارد. دیگر اینکه انسان که عالم صغیر^۱ است ترکیبی از عناصر متضاد طبیعی است و چون شأن طبیعت حرکت است انسان نیز به جمله وجود خود متحرک است و این حرکت مانند حرکت طبیعت راهی به سوی بالا و راهی به سوی پائین دارد. حیات مانند رودخانه ایست که هم می توان در آن فرو رفت و هم نمی توان چنین کرد. دیگر اینکه اصالت صبر و رت اقتضاء می کند که انسان هم معدوم باشد و هم موجود، هم مرده و هم زنده، هم خفته و هم بیدار، هم پیر و هم جوان. و این اضداد جای خود را پیوسته به یک دگر واگذارد. دیگر اینکه چنین تعبیری ناگزیر با قول به نسبیت ملازمت می یابد و بر حسب آن مثلاً باید همه چیز را از لحاظ های مختلف هم سرد دانست و هم گرم، هم تر و هم خشک ... دیگر اینکه چون آدمی عرصه تقابل اضداد است مرگ او آن گاه فرا می رسد که یکی از این اضداد بر دیگری چیره شود و ترکیب معتدل و متعادل این موجود بر هم خورد. آب چون بر آتش چیره شود آن را خاموش می سازد؛ روح آدمی یا به عبارت دیگر آتش هستی او نیز چنین است، یعنی مرگ آدمی به منزله خاموش شدن آتش نفس اوست. نفوسی که خود را به دست لذات

می سپارند خود را رو به مرگ می برند، زیرا که لذت نفس در تر شدن اوست یعنی در گرائیدن آتش هستی او به خاموشی در آب است. نفس حکیم و صالح نفسی است که خشک بماند یعنی هرگز گرایش خود را به آتش از میان نبرد. البته در جهت مخالف یعنی در حین غلبه آتش بر آب نیز مرگ پیش می آید. منتهی چنین مرگی موجب می شود که آدمی به مرجع خود باز گردد و با قوه محرکه طبیعت یا بانفس عام عالم اتصال یابد. و چون چنین شود جسدی که از او به جای مانده است دیگر انسان نیست و می توان آن را به دور انداخت^۱.

بر خلاف هراکلیتوس پارمنیدس (قرن پنجم ق. م.) ثبات را لازمه وجود و وصف بارز حقیقت می شمرد. به عقیده او هر شیئی یا هست یا نیست. تغیرو صیرورت مستلزم تناقض است زیرا که مقتضی این است که شیء متحرکی، در مکان واحدی، هم باشد و هم نباشد. سوای وحدت و ثبات هر گونه خصوصیتی که در اشیاء به نظر آید از جمله اوهام است. نه کون و فساد وجود دارد، نه حرکت و نه صیرورت. نفس، از آن حیث که اصل حیات است، ترکیب متعادلی از حرارت و برودت است. و چون این ترکیب به نسبت های مختلف ممکن است حاصل شود خصائص نفسانی افراد اختلاف می پذیرد. احساس هرگز از میان نمی رود، حتی جسد بی جان نیز احساس برودت و سکوت و ظلمت می کند. پارمنیدس تعدد احساسات را ناشی از

۱) اگرچه قطعات دیگری از هراکلیتوس نافی این رأی است زیرا که مثلاً حاکی از این معنی است که ارواح اشخاص عالم دیگر (هادس) را درک می کنند.

تعدد مجاری می‌داند که تصاویر اشیاء را به مسامات بدن می‌رسانند. پیداست که در چنین مذهبی اهمّ و اشرف قوای نفس را قوهٔ مُدرکه باید شمرد، زیرا که چون حرکت با عدم مناسبت دارد شرف نفس را در قوهٔ محرکه نمی‌توان دانست بلکه ادراک و فکر را که با وجود ثابت و مطلق متناسب است باید فضیلت اصلی نفس محسوب داشت.

آلکمئون^۱ یکی از شاگردان فیثاغورس بود که جنبهٔ علمی آراء فیثاغورس را بیشتر از جنبهٔ عرفانی آنها اهمیت داد و بدین ترتیب یکی از پیشروان روان‌شناسی تجربی شناخته شد. این شخص عالم به علم تشریح و وظائف الاعضاء بود و لاشه‌های جانوران را تشریح می‌کرد. شریان را از ورید تمییز داد و نخستین را مجرای خون و دومین را خالی از آن دانست. اما این تمییز دوباره پس از وی مورد غفلت علما قرار گرفت. در طرز عمل حواس نیز مطالعه کرد. مجاری یا معابری را که رابط اعضای بدن با مغز است کشف نمود و حال آنکه تا آن روز گارهنوز کسی اعصاب را نمی‌شناخت. به اهمیت مغز در عمل احساس پی‌برد، و حال آنکه پیش از وی قلب را مرکز احساس می‌دانستند. پس از او افلاطون و بقراط رای او را معتبر گرفتند، ولیکن امپدکلس و ارسطو و رواقیان دوباره به رأی پیشینیان باز گشتند و قلب را به جای مغز اختیار کردند. آلکمئون، معلوم نیست با چه روشی، به تمایز احساس و فکر نیز پی‌برد. بعضی از تحقیقات علمی او در طبّ بقراطی اثر گذاشت،

زیرا که او، قبل از بقراط، صحت بدن را در تعادل قوای آن و تناسب صحیح کیفیات بدنی بایکدیگری دانست، و بیماری را ناشی از این می‌شمرد که این تعادل و تناسب بهم بخورد.

امپد کلس (متولد بسال ۴۹۴ ق.م.) دربارهٔ نفس نظری داده است که آثار عقاید ارفشیان در آن پیدا است و با نظر ایونیان که مبتنی بر جهان شناسی طبیعی بود اختلاف دارد. او نفس را هابط از مقرّ اعلی می‌دانست، و بدین ترتیب اصل آن را از عالمی فوق طبیعت می‌شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود. او می‌گفت که نفوس به سبب ارتکاب معصیتی که از کینه‌های می‌گرفت از مقرّ سعادت طرد شدند و به جهان خاك فرود افتادند و در این جهان در گردباد عناصر گرفتار آمدند و مجبور بدان شدند که مدام از بدنی به بدن دیگر هجرت گزینند تا روزی بیایند که به نجات غائی فرار کنند. پس باید روزگار را به پاکی و پارسائی به سر برند تا بتوانند به مرتبهٔ خدایان باز گردند. حتی امپد کلس می‌پنداشت که گوئی هستی‌های گذشتهٔ خود را به یاد می‌آورد، چنانکه خود در این باره می‌گوید: «من پسری بودم، دختری بودم، بوته‌ای بودم، پرنده‌ای بودم، ماهی بی‌زبانی در دل دریا بودم.»^۲ و بدین قرار تناسخ را شامل حیات نباتی نیز می‌داند. این نظریهٔ عرفانی را دربارهٔ نفس با نظریهٔ طبیعی خود دربارهٔ عالم و اختلاط عناصر اربعه می‌آمیزد. بر حسب آراء او

(۱) مهر و کین در نظر امپد کلس دو نیروی محرك جهان به شمار می‌رفت.

همه موجودات، اعم از جان دار یا بی جان، از امتزاج و افتراق چهار عنصر، تحت تأثیر دو عامل مهر و کین، پدید می آیند. طبایع اصلیه گرم و سرد و خشک و تر نیز معلول این امتزاج است و هر کدام از آنها از غلبه عنصری بر عناصر دیگر حاصل می آید. به تپور انواع موجودات زنده قائل است، اگرچه تلفیق چنین عقیده ای با نظریه هبوط نفس به دشواری صورت می پذیرد. قلب را مرکز احساس می داند و احساس را به طریقه مادی و عنصری تبیین می کند. یعنی می گوید که اجزائی از اشیاء جدا می شود و از مسامات بدن می گذرد و به عضوی که از حیث ساختمان عنصری با این اجزاء مشترك باشد می رسد و، بدین ترتیب، در حین احساس، جزئی از شیء محسوس با جزئی از نوع همان شیء که در بدن شخص قرار دارد متحد می شود، یعنی با تأثیر مشابه بر مشابه است که شناسائی حسی حاصل می گردد.

جهان از عناصر چهارگانه مادی صورت پذیرفته است و دو عامل مهر و کین نیز مثل عناصر جنبه مادی دارد. افراد حیوان از اجتماع موقت این عناصر به وجود می آیند و به سبب اختلاف نسبت اختلاط در بین این عناصر امزجه مختلفه افراد پدید می آید و از اختلاف امزجه اختلاف در خصائص حاصل می شود. پس ساختمان بدن است که در حیات نفسانی اثر می گذارد و چگونگی این حیات را باید با چگونگی ساختمان بدن تبیین کرد. نظریه امپدکلس نفوذی بسیار در آراء فلسفی یونان داشته و در طب بقراطی نیز اثر گذاشته است. اشکال بزرگ نظریه او در تلفیق دو جنبه الهی و طبیعی این نظریه درباره نفس و حیات است.

آناکساگورس^۱ (متولد در حدود ۴۶۰ ق. م.) ، در مقابل نظر
ایونیان که می گفتند که ماده در خود قوه ای دارد که محرک آن است ، قول
دیگری آورد که می توان آن را دیباچه ای بر کلام افلاطون دانست .
آناکساگورس قائل شد که نظام جهان را مبدای است مفارق از جهان و
عناصر آن . این مبدأ عقل^۲ است . البته در نظر او تجرد این مبدأ به درجه ای
که در فلسفه افلاطونی بدان منسوب می دارند نیست ، بلکه عقل عبارت
از امری است سیال در سراسر جهان ، و شاید آن را بتوان روح عام عالم
شمرد . به هر صورت او این عقل را با خدا یکی می دانست و آن را مبدای
می شمرد که در همه جا به کار است ، و موجب می شود که هر چیزی که زنده
است ، از نبات و حیوان و انسان ، جان بیابد و به جنبش درآید ؛ و اختلاف
صور متعدد حیات در انسان و حیوان و نبات تنها در اختلاف درجه
برخورداری آنها از تأثیر چنین عقلی است . حتی گوئی گیاهان را نیز دارای
شعوری دانست و در حین جوانه زدن یا ریختن برگ صاحب احساس لذت
والم می شمرد . یعنی شعور را از قوای حیاتی متمایز نمی گرفت و آدمیان را از
استعدادی مخصوص که منشأ مخصوص افعال نوعی در آنان باشد بهره مند
نمی دانست . در نظر او عقل ، از یک طرف ، مستقل و مفارق و نامتناهی
است و با هیچ چیز مختلط نیست و تنها به خود و در خود وجود دارد ، و از
طرف دیگر ، به انواع مختلف موجودات آلی که از اختلاط عناصر پدید

(۱) Anaxagore اهل کلزومنس Clazomène

(۲) Nous

می آید پیوسته است. او نیز مانند امپدکلس قائل به تأثیر حیات آلی بر حیات نفسانی بود، اما برخلاف این حکیم ادراک را نتیجه تأثیر مشابه بر مشابه نمی دانست، بلکه حاصل از تأثیر ضدی بر ضد دیگری شمرد. به نظر او در هر شیئی جزئی از هر شیئی وجود دارد. از این اصل نتیجه می گرفت که دستگاه آلی، همه اقسام مختلف کیفیات، و در نتیجه، همه عناصری را که متقابل با عناصر اشیاء محسوس باشد، در خود واجد است. مثلاً بینائی ناشی از تصویری است که از شیئی بر جزئی از مردمک، که رنگی متقابل با رنگ شیء محسوس دارد، می افتد؛ چنانکه سرد را با گرم می شناسیم و شیرین را با تلخ در می یابیم. نیز می گوید که ادراک، اگر کیفیتی که منشأ آن است شدید باشد رنج آور است، و روی هم رفته، هر احساسی با رنجی همراه است که عادت آن را خفیف می سازد. مشکلی که در فلسفه او وجود دارد همین است که عقل، یا مبدأ نظام بخش عالم، چگونه ممکن است که هم مفارق از عالم باشد و هم اصل حرکت و حیات در موجودات شمرده شود.

دیوگنس^۱ (متولد در حدود ۴۶۹ ق. م.)، که با حوزه آناکسیمنس نسبت داشت، هو را را مبدأ عالم می دانست. این جسم مطابق مذهب او همان نفخه حیات است که در هر فردی منشأ وحدت قوای بدنی و نفسانی است. هو است که موجب حرکت است و از راه تخلخل و تکاثف مولد اشیاء و عواملی به تعداد غیر متناهی می شود. نفس در موجودات زنده از هوائی گرم تر از هوای جو و سرد تر از هوای محیط برخوردار می آید. دیوگنس این هوا را دارای همان خصوصیات

می دانست که آناکساگورس به عقل منسوب می داشت، و شاید از این لحاظ تحت تأثیر آراء همین حکیم قرار گرفته باشد. هوا چیزی است مشابه خدا که هم بزرگ و هم توانا و هم جاوید و هم داناست. همهٔ امور بدنی و احوال نفسانی از اوضاع مختلف هوای محیط بر اعضای بدن و مناسبات آن با خونی که در بدن جاری است ناشی می شود، و در این میان هوایی که محیط بر مغزو قلب است تأثیری مهم تر دارد، زیرا که این دو عضو محل اختلاط هوا با خون است. اگر این اختلاط متعادل باشد سلامت دست می دهد، اگر خون بر هوا زیادت یابد پریشانی و بیماری حاصل می شود. می توان گفت که اعتقاد به نفخه^۱، که به معنی اصل سیال حیاتی است، و در حوزهٔ بقراطی جزیرهٔ کثوس^۲ به میان می آید، تحت تأثیر اقوال دیوگنس حاصل شده و بدین واسطه نظر بقراط طیب با رأی آناکسیمنس حکیم ارتباط جسته است. تأثیر اطباء را در آراء حکماء دربارهٔ نفس نمی توان انکار داشت. سر حلقهٔ این اطباء بقراط بود.

بقراط^۳ (متولد به سال ۴۶۰ ق. م.) به اخلاط اربعه قائل بود و امزجهٔ دموی و بلغمی و صفراوی و سوداوی را بر حسب غلبهٔ هر یک از این اخلاط در یکی از افراد می دانست. می گفت که طبیعت همواره برای حفظ تعادل اخلاط یا اعادهٔ آن در کار است، و طیب مکلف است که خلط ضعیف را تقویت کند و خلط غالب را به حد اعتدال باز گرداند. وجود انسانی را

Pneuma (۱)

Céos (۲)

Hippocrate و به قولی متولد به سال ۴۵۰ ق. م. اهل جزیره

کثوس.

وابسته به طبیعت می‌شمرد و وجدان را جدا از جهان نمی‌دانست. به تأثیر اختلاف اقالیم مثل تأثیر اختلاف فصول و خاک و هوا و آب در وجود افراد انسان قائل بود، علی‌الخصوص هوا را عنصر اصلی مؤثر در وضع مزاجی انسان می‌شمرد. عناصر سه‌گانهٔ حیات را خوردنی و نوشیدنی و نفخه یا خود هوا می‌دانست و نفخهٔ حیات را در سراسر جهان منتشر و بران حاکم می‌انگاشت. برخلاف بعضی از حکماء که نام بردیم مقرر حقیقی عقل و مرکز مجاری مختلف حواس را مغز می‌دانست. بقراط عوامل اجتماعی را نیز در طب نادیده نمی‌گرفت، و این امر را منظوری داشت که اقسام کارهای بدنی و بعضی از عادات تأثیری بسیار در تندرستی یا بیماری دارد، و تأسیسات اجتماعی و قانونی، بر حسب ارزش‌های مختلفی که واضعان آنها ممکن است در تأسیس آنها بر بعضی از اشیاء و امور گذاشته باشند، و اکنش‌های روانی پدید می‌آورد، و به همین سبب احوال مزاجی سکنهٔ بلاد یونانی آسیا، که طرز ادارهٔ مدینه در نظر آنان مبتنی بر اصل آزادی افراد است، با احوال تبعهٔ دول مستبده تفاوت دارد. خلاصه، در رسائل بقراطی انسان موجودی دانسته شده است که در او دو جنبهٔ بدنی و اخلاقی یا دو لحاظ طبیعی و اجتماعی با یکدیگر ارتباط دارد و کمال مطلوب اخلاقی نیز از آن لحاظ که محرک حقیقی اخلاق انسان و حافظ حکمت اوست در احوال او اثر می‌گذارد. از همین رو از طبیب این حوزه می‌خواهند که هرگز خیر و صلاح ابناء نوع را از نظر دور ندارد. در این رسائل به روابط روان و تن تا آنجا اهمیت می‌دهند که ملاحظات روانی و اخلاقی را در تخفیف امراض دخیل می‌شمارند و تحریک یا تسکین روحی را

در معالجات مؤثر می‌دانند. بقراط نفوذی بسیار در طب و یا خود در حکمت قدیم به دست آورد و بعداً در حوزه اسکندریه نیز رسائل او مورد مطالعه قرار گرفت و مبانی آن در بنیان‌گذاری طب جالینوس، که از قرن دوم میلادی تا دوره تجدّد علمی و ادبی اروپا^۱ یعنی در سراسر قرون وسطی پایدار بود، اثر گذاشت.

سوفسطائیان را گوئی بتوان نخستین کسانی دانست که به مطالعه در احوال انسان از این لحاظ که فاعل شناسائی^۲ است پرداختند. یعنی حیات انسان را از جنبه عقلی و اخلاقی و حسی و ارادی قابل تحقیق دانستند. مخصوصاً به اختلافات خصائص افراد توجه یافتند و از این حیث کوشش اینان در مقابل کوشش حکیم معاصرشان سقراط قرار داشت که جنبه کلی وجود انسان و صورت نوعی او را مهم می‌شمرد. بزرگ‌ترین سوفسطائیان پروتاگوراس^۳ است. از او چند قول مشهور به جای مانده است. از جمله اینکه: «انسان مقیاس همه اشیاء است، مقیاس اشیائی که هست و مقیاس اشیائی که نیست.» بعضی از محققان مثل شیلر^۴ در این جمله انسان را به معنی کلی و نوعی آن گرفته و پروتاگوراس را از این حیث پیشرو کانت شمرده‌اند. بعضی دیگر به تبع افلاطون منظور از آن را فرد انسان دانسته و این قول را

Renaissance (۱)

Sujet (۲)

Protagoras (۳)

F. P. S. Schiller (۴)

به منزله قول به اصالت نسبیّت^۱ به معنی اصالت فرد^۲ انگاشته‌اند. اینان گفته‌اند که به نظر پروتاگوراس نه تنها اشخاص متعدّد بلکه شخص واحد در موارد متعدّد به سبب تغییری که در هر موردی یافته است از شیء واحد ادراکات متعدّد حاصل می‌کند^۳. با صرف نظر از این تفاسیر، آنچه به هر جهت از این جمله می‌توان دریافت اینکه شناسائی بدین معنی نیست که آدمی اشیائی را که خود آنها جدا از ادراک وجود دارد، به همان نحوی که وجود دارد، ادراک نماید، بلکه تأثیر شخص مدرک در کیفیت ادراک او از اشیاء انکارناپذیر است. بدین ترتیب پروتاگوراس در مقابل حقیقتی که در عالم واقع مندرج است به حقیقتی توجه یافت که حاصل برخورد واقعیت خارجی با ادراک انسانی است. چون این حکیم از نخستین کسانی بود که جنبه انسانی حقیقت را دریافت اهتمام در تربیت افراد را برای ظهور فضیلت در عالم انسانی لازم شمرد. قول دیگری که بدو نسبت داده‌اند اینکه در باره هر امری دو قول متناقض می‌توان آورد که هر دو به یک درجه از اعتبار باشد و قول ضعیف را می‌توان به صورتی ادا کرد که از لحاظ اعتبار هم دوش قول قوی قرار گیرد. البته او را ملامت کرده‌اند که با این سخن احقاق باطل را موجه داشته است، ولیکن، انصاف را، باید بدو حق داد. زیرا که چگونه می‌توان انکار کرد که رأی سخنی ممکن است به سبب وقوع در اوضاع و احوال معین چندان

 Relativisme (۱)

Individualisme (۲)

(۳) شرح این اقوال را مترجم در نوشته دیگری که درباره سوفسطائیان

دارد به تفصیل آورده است.

قوت حاصل کند که رأی صحیح را در معرض بطلان قرار دهد. و بدین سبب کوشش در تأیید رأی ضعیف به منزله کوشش در دفاع از حق باشد. پروتاگوراس کسی است که اهمیت احساس و ادراک حسی را بارز داشت و فعل انسانی را در ساختن و پرداختن ادراک روشن ساخت، مخصوصاً معلوم کرد که، مثلاً، رنگ از برخورد مورد شناسائی با فاعل آن حاصل می شود، والا چیزی به نام رنگ چنانکه ما ادراک می کنیم جدا از ما در عالم خارج وجود ندارد. با توجه به آراء هراکلیتوس آشکار ساخت که تجربه ناشی از انطباق شیء خارجی در ذهن انسان و تفاعل این دو واقعیت با یکدیگر است، و کیفیت هر شیئی امر ثابتی نیست بلکه نحوه ای از حرکت دائم شیء در برخورد آن با حرکت دائم ذهن است. او را می توان از اصحاب اصالت اسم^۱ نیز محسوب داشت، زیرا که مفهوم کلی را علامتی می دانست که با آن می توان چندین تأثیر فردی را در یک جا و به یک عنوان جمع آورد. دیگر از سوفسطائیان گورگیاس^۲ (متوفی به سال ۳۸۰ ق. م.) است. بدو این گفته را نسبت داده اند که: «هیچ چیز وجود ندارد، اگر نیز موجود باشد قابل شناختن نیست، اگر نیز شخصی آن را بشناسد انتقال آن به شخص دیگر امکان نمی یابد». گورگیاس را بدین ترتیب فیلسوفی نیست انگار^۳ دانسته و طرز تفکر او را مغایر پروتاگوراس شمرده اند. اما اگر از لحاظ فلسفی چنین مغایرتی در میان این دو سوفسطائی باشد رأی آن دو راجع به ادراک از لحاظ روان شناسی چندان مغایر

Nominalisme (۱)

Gorgias (۲)

Nihiliste (۳)

یکدیگر نیست. زیرا که گورگیاس نیز ادراک را حاصل امتزاج دو عنصر خارجی و ذهنی می‌دانست. در قول مذکور جزء سوم آن بسیار اهمیت دارد. زیرا که او، در این جزء، قصد این دارد که بگوید که دو شخص در یک وضع و حال قرار ندارند، و آنچه یکی از آن دو احساس می‌کند خاص خود اوست، و مستقیماً قابل انتقال به شخص دیگر نیست، و از طریق تکلم که وسیله چنین انتقالی است تنها می‌توان بعضی از علامت خارجی کلی را، که فرض کرده‌اند که حاکی از احوال عمومی روحی است، نشان داد، لا غیر.

سقراط نیز مانند سوفسطائیان به اصالت انسان قائل شد منتهی انسان را از لحاظ اخلاقی ملحوظ داشت. به جای فرد - بدن معنی که در روان - شناسی جدید آورده‌اند - شخص را - باز به همان معنی که اخیراً اصطلاح کرده‌اند - قرار داد. نفس را به جای اینکه مانند ایونیان مبدأ حرکت و حیات بدانند از جنبه عقلی و اخلاقی مورد توجه ساخت. تن انسان را جایگاه روان دانست و روان را بر تن حاکم شمرد، خواست تادر و رای کیفیات متعدد متغیر محسوس ذات واحد ثابت معقولی بیابد که بتوان آن را فاعل معرفت و منشأ فعل انگاشت. آثاری را که دال بر وجود چنین ذاتی باشد مفاهیم کلی اخلاقی مثل عدالت و حقیقت و فضیلت و سعادت و خیر و جمال دانست. در نظر او همین آثار است که میسر حقیقت ذات انسانی است، از همین رو باید کوشید تا این مفاهیم را با توجه به ذات واحد و ثابت هریک از آنها تعریف کرد. علم را با اخلاق یکی دانست و بدین سبب قائل بدان شد که اعمال انسان را می‌توان و باید تابع اصولی دانست که برای وجود از لحاظ کلی،

و از آن حیث که هر شخصی دارای ذاتی است که مخالف با ذوات افراد دیگر نیست، معتبر باشد، و در تعیین اعتبار اعمال باید از احوال گذران و ناپایدار فارغ بود. از اینجا برمی آید که در نظر سقراط چیزی که برای کسی نیکو یا درست باشد باید آن را برای دیگران نیز چنین دانست، و با این قول ارزشهای کلی در افعال آدمی منظور نظر قرار گرفت. اما درباره نفس و ذات آن و مبدأ آن و غایت آن، تفکیک آراء سقراط و افلاطون از یکدیگر میسر نیست، و آنچه به هر جهت می توان گفت اینکه رأی سقراط مستلزم ایمان فلسفی به جنبه عقلی و ذاتی حیات انسانی است. در نظر او، چون تحقیق احوال نفس از راه توجه به باطن برای این است که به رفتار آدمی بتوان معنی داد، روان شناسی تابع اخلاق می شود. بر طبق چنین نظری انسان موجودی است که به سعادت شوق می ورزد و این اشتیاق مبهم مبنای تمایلات اوست. به همین سبب او باید این نکته را بفهمد و بپذیرد که تنها خیر است که می تواند چنین اشتیاقی را برآورده سازد. مباحثات او همه حاکی از این است که متعلق شوق و خیر هر دو یکی است، مطلوب روحی هر فردی همان مطلوب عقلی کلی نوع انسان است، و خیر و جمال و حقیقت و مصلحت جملگی معنی واحدی است. آنجا که می گوید: «می دانم که هیچ نمی دانم» گفته او بدین معنی است که تضاد در بین جستجوی لذت و قدرت و جستجوی خیر و عدالت تنها بر حسب ظاهر است، و از عدم تمیز خیر حقیقی، که تنها ضامن سعادت آدمی است، ناشی می شود. عمل صحیح عملی است که علمی صریح راه نمای آن باشد، و مامائی سقراطی^۱ وسیله ایست

که ما را به چنین علم صریحی در باره خیر برساند. اما مباحث خاصّ روان شناسی و مطالعه تعارضاتی که در بین غرائز حیوانی و وجدان اخلاقی رخ می دهد در حکمت سقراط محلی ندارد؛ زیرا که در این حکمت وجدان واحد ثابت نوع انسان را قصد کرده اند یا خود شخصی از انسان را که مثل خود سقراط از قدرت بدنی و سلامت اخلاقی به حدّ کفایت برخوردار باشد و قدرت عقلی انسان را بر سایر قوای معارض و مخالف حاکم بداند. ناپینائی آدمی در نظر او، به نقل افلاطون^۱، این است که نداند که بزرگترین بدبختی که بسی بالاتر از بیماری تن است اینکه، به جای سلامت وجدان، از بیدادگری و ناپرهیزکاری بهره مند باشد. خلاصه، رأی سقراط در باره نفس از حکمت اوجدانی ناپذیر است، و حکمت او علمی است که با تمام فضائل دیگر از قبیل تقوی و عدل و شجاعت و اعتدال به یک معنی باشد، یا خود اینها همه را در بر بگیرد. چنین حکمتی قابل تعلیم است، زیرا که می توان چنان بر نفس کسی اثر گذاشت که ملزم شود که حقیقتی را که در او مضمر و مستتر است آشکار و هویدا سازد.

اگر آراء سقراط و افلاطون را بتوان از یکدیگر تمیز داد باید گفت که نظر سقراط در باره نفس دارای جنبه اخلاقی است و حال آنکه افلاطون نفس را از لحاظ علم الوجود^۲ ملحوظ می دارد. بنابر این مجموعه آراء افلاطون را درباره نفس نمی توان روان شناسی نامید بلکه بدانچه امروز

(۱) گورگیاس ص ۴۷۹ ب.

(۲) یا هستی شناسی در ترجمه Ontologie

ما بعد روان شناسی^۱ می گویند نزدیک تر است. افلاطون می گوید: « نفس جنبه ای از وجود ماست که الهیت آن از همه جنبه های دیگر بیشتر است، و همچنین نفس اخصّ اموری است که به ما تعلق دارد^۲. تا زمان افلاطون هیچ کس، حتی آناکساگورس که نفس را در مقابل حیات طبیعی واقع می دانست، آن را عاری از مادّیت نشمرده. افلاطون نخستین کسی بود که نفس را از هر جهت غیر جسمانی دانست، و هر گونه نظری که بر حسب آن بتوان نفس را به عنصری یا خلیطی از عناصر تأویل کرد، و از این راه جنبه روحانی و تقدیر فوق طبیعی نفس را انکار داشت، در فلسفه او مردود شناخته شد^۳. در اثبات رأی خود دلایلی آورد. از آن جمله گفت: چون نفس بسیط و غیر منقسم است نمی تواند مرکّب و ممتد باشد، چون از قوه تذکار برخوردار است وجود او مقدم بر حیات جسمانی فعلی اوست، چون از مثال حیات بهره مند است فنا را بدوراهی نیست... چون چنین باشد حیات نفسانی مستقل از حیات بدنی است. نفس حاکم بر بدن و مدبّر حرکت آن است، چنانکه نفس عامّ عالم نیز که نفس خاصّ آدم را جزئی از آن باید شمرد مدبّر جسم عالم است. نفس چون به عالم اجسام هبوط کرده است خود را در این خاکدان با مادّه و صیورورت همراه می بیند، ولیکن از این جسم که مسکن اوست و از مقتضیات آن، چنانکه گوئی از زندانی، قصد آزاد شدن دارد. سر نوشت او

(۱) Métapsychologie

(۲) نوامیس، ۷.

(۳) فیدون، ۷ الف و ب، ۸۴، ب، ۸۶، ب، ۹۱، ب، ۹۶، جمهوری، III،

این است که چندان جسد را ترك کند و بدان باز گردد تا با عبور از مراحل مختلف آمادهٔ بازگشت به جایگاه خود باشد، و شرط چنین رجوعی فراغ از عالم مادی است. بدین ترتیب، کشاکشی در درون آدمی در میان دو کشش پدید می آید. از یک سوی، زندگی خاکی او را به خود می خواند، ولیکن نمی تواند عطش او را مرتفع سازد. از سوی دیگر، اشتیاق به مطلق و تذکار مثل موجب اعتلاء به ماوراء لذا ئد بدن و فرار از متاع غروری شود. با سیر جدالی عقل^۱ می توان نفس را از مرحلهٔ محسوسات که عالم کثرات و ظنون است آزاد ساخت و به طریق نجات انداخت. عشق نیز مانند عقل یکی از راه نمایان و بندگشایان است، از طریق تذکار مثال جمال^۲ آدمی را مشتاق خیر مطلق می گرداند، و خیر مطلق تنها وجود حقیقی است که شعشعهٔ آن جمیع عالم معقول را تابناک می سازد. با توجه به عالم حقیقت، که نه در آن چیزی زوال می پذیرد و نه کسی می میرد، عالم طبیعت قدر و وقع خود را از دست می دهد و دیگر قادر به اغوای آدمی نمی شود. مرگ، آن گاه که سیر جدالی عقل و عشق به سر رسیده است، پیام آزادی است و مژدهٔ بازگشتن به موطن اصلی و باز یافتن آراجمای حقیقی است. افلاطون تقریری کند که چگونه نفس به عالم کثرت و صیرورت فرو افتاده است، کیفرها و پاداش هائی را که در جهان دیگر در انتظار اوست برمی شمارد؛ اما خود می گوید که این توصیف ها به صورت ذکر رموز و علائم است و بیان کامل حقیقت حال نیست. نفوسی که از طریق تأمل فلسفی و عشق عرفانی تهذیب نشده باشند در هادس^۳ فرو می افتند

تا اجری را که شایسته آنهاست دریابند. بعضی به عذاب نخلد دچار می شوند و بعضی دیگر پس از دیرزمانی فرو ماندن در آن جهان بدن حیوانی یا انسانی را برمیگزینند تا دوباره بدان بازگردند، و چگونگی زندگی پیشین آنان در برگزیدن زندگی نو اثر میگذارد.

افلاطون بر پروتاگوراس، که هر معرفتی را از احساس ناشی می دانست خرده می گرفت. در نظر او علم قابل تأویل به احساس نیست. اگر چنین می بود بیمار که بیماری خود را احساس می کند می بایست بهتر از طبیب آن را بشناسد. علم که از ثبات برخوردار است با احساس که مدام در تغییر است مغایرت دارد. باهمه بی اعتباری که افلاطون برای حس قائل بود می کوشید تا در مورد آن نیز، برخلاف پروتاگوراس، به اصالت حرکت قائل نباشد. حواس را، بر حسب درجات متفاوتی که هر کدام از محسوسات از خارجیت برخوردار است، از هم تمییز می داد، و نتیجه می گرفت که احساس از هر جهت تابع تغییر ذهنی شخص نیست، بلکه با احساس به دریافت عین اشیاء نیز می توان نائل شد، و بدین ترتیب قائل به ثباتی در احساس بود. یعنی در نظر او، باهمه تغییری که در شیء یا شخص پدید می آید، احساس از خود شیء نیز حکایتی دارد. مثلاً، اگر رنگ شیء از آتش نمی بود و بر روی آتشی که در چشم است اثر نمی گذاشت هیچ گونه ادراکی از رنگ حاصل نمی شد. اگر بگوئیم که هر احساسی از هر جهت مستقل از احساس هائیکه قبل از آن رخ داده است، و هیچ گونه ارتباطی با آنها ندارد، به راه اغراق رفته ایم؛ با همه این هر ادراکی مستلزم درجه ای از ثبات است، و اگر اشیاء در تغییر دائم

می بود نفوس را هیچ گونه ادراکی از آنها حاصل نمی شد.^۱ و آن گهی در شناسائی اصالت با احساس نیست بلکه با عقل است، و رأی افلاطون را دربارهٔ عمل عقلی انسان از آراء او در خصوص مابعد الطبیعه جدا نمی توان ساخت. تمثیل مغاره و نظریهٔ تذکر^۲ ما را متوجه می کند که چگونه نفس با تذکر اصول اشیاء که در عالم اعلی در یافته است به ثبات رهنمون می شود. افلاطون در رسالهٔ منون بازی نماید که سقراط برده ای نادان را راه نمائی می کند تا خود او بتواند راه حل^۳ یکی از مسائل هندسی را باز یابد^۴، و از اینجا نتیجه می گیرد که انسان طرق حل^۵ مسائل را در عقل خویش نهفته دارد. بدین معنی که آنها را در حیات پیشین خود دریافته است، و در این جهان کافی است که وضعی پیش آید که آنها را بتواند دوباره به یاد آورد. همین امر است که نفس را موفق می دارد که از مرحلهٔ ظنون فراتر رود و به علم حقیقی نائل آید. از اینجا بر می آید که نفس انسان، در نظر افلاطون، فعلی مخصوص دارد که فطری اوست و از راه تجربه حاصل نمی شود و آن قدرت به حکم و استدلال یا خود همان فعل عقلی است. می دانیم که در نظر افلاطون تفکر ریاضی تا چه اندازه اهمیت دارد. با چنین تفکری است که ذهن انسان می تواند در ورای ظواهری که از حیث مقدار متفاوت و متغیر است نسب ثابت^۶ اجزاء جسم را باز یابد. ریاضیات مجموعهٔ روابطی است که بر اصولی که ماهیت آنها از هر جهت

(۱) جمهوری، VII، ۵۲۳ و کراتولوس ۴۳۹-۴۴۰.

(۲) Reminiscence

(۳) و آن مسأله این است: چگونه می توان مربعی دو برابر مربع مفروض

بنا کرد $d^2 = 2a^2$ بر فرض اینکه a ضلع مربع و d قطر آن باشد.

معلوم است متکی است، مثل تعاریف اعداد زوج و فرد یا سطوح و خطوط وزوایا... اما خود این اصول را نمی توان در این علوم تبیین کرد بلکه تبیین آنها راجع به فن "جدال عقلی" (دیالکتیک) است، و با همین فن است که عقل در مرحله ای وارد می شود که می تواند معانی حقیقی همه چیزهایی را که وجود دارد کشف کند، و اصول کلیه و مبادی اولیه ای که شناسائی جهان را در ذات خود ممکن می دارد معلوم اومی شود. در این مقام معرفت حتی جزئی شخصی یک سره از میان می رود.

افلاطون با اینکه درباره تجرد نفس تأکید می کند، و نسبت آن را به بدن مثل نسبت سلاح به کشتی می داند، بحث درباره معرفت او را بر آن می دارد که درباره مناسبات نفس و بدن و درباره حیات آلی انسان نیز تحقیق کند. می گوید که نفس در جریان هجرت های خود از بدن و رجعت های خود بدان تحت تأثیر بدن قرار می گیرد، و این امر وصول او را به غایت تقدیر خود به تعویق می اندازد. پس در اینکه نفس را با بدن مناسباتی است تردید نمی توان داشت، اما تعیین و تعریف این مناسبات آسان نیست. در رساله فدروس نفس را به عرابه ای باد واسب که راننده ای آن را می راند تشبیه می کند. در این تشبیه شخص راننده نمایشگر قوه عاقله است. یکی از دواسب علامت قوه اراده (قوه غضبیه) و دیگری نماینده قوه شهویه است. تشخیص قوای سه گانه نفس در رساله جمهوری نیز دیده می شود و در آنجا مقر عقل را سر و مقر اراده را سینه و مقر شهوت را شکم می داند. بدین ترتیب علم النفس و علم وظائف الاعضاء در مذهب افلاطون مبتنی بر قبول اصل غایت می شود. چنانکه در هر کدام از این

دو علم قصد آن را می‌کند که بگوید که چرا هر کدام از اجزاء سه‌گانه نفس در مکانی مخصوص متمایز از مکان دوقوه دیگر جای دارد. قوه عاقله که جنبه الهی نفس است بدان سبب در سر جای گرفته است که گردن مقرر او را از سینه جدا سازد، و در نتیجه تا ممکن است از تأثیر دوقوه دیگر نفس یا خود دوقوه نفس پست‌تر دیگر در امان باشد. و چون یکی از این دو نفس بالطبع اشرف از دیگری است نخستین در سینه جای دارد که به سر نزدیک‌تر است و گردن و حجاب جاحز از دو سمت آن را محدود می‌سازد. این قوه در این مکان می‌تواند هم با عقل در ارتباط باشد، و هم با استفاضه از عقل بر شهوت مسلط شود. و قوه دیگر دورتر از عقل یعنی در محلی در بین حجاب جاحز و ناف واقع است. مغز رابط نفس و بدن است. خون از قلب سرچشمه می‌گیرد و از آنجا به رگها می‌افتد و در ریتین سرد می‌شود. هوا یا نفخه از دهان وارد می‌شود و از راه ریتین به قلب می‌رسد و از آنجا در سراسر بدن به گردش درمی‌آید و به تنظیم حیات و تعدیل قوای آن نظارت می‌کند.

در نظر افلاطون نفس عاقله هر فردی از افراد انسان از خلود برخوردار است، و از قول او برمی‌آید که تنها همین قوه از نفس است که فنا نمی‌پذیرد. درباره جدائی نفس از بدن می‌گوید: «... رشته‌های زندگی سست می‌شود و روان آدمی که به حکم طبیعت آزاد شده است شادمانه به پرواز درمی‌آید. آنچه برخلاف نظام طبیعی باشد درد آگین است ولیکن آنچه به حکم طبیعت فرا

می‌رسد شیرین است. از این رو مرگی که به دنبال بیمار شدن یا زخم خوردن فرا رسد سخت است ولیکن مرگی که با کهن سالی آدمی را دریابد و او را به غایت خود راهبر باشد آسانترین مرگ هاست. و بیش از آنچه غم بیاورد شادی می‌بخشد.^۱ نیز می‌گوید که نفسی که از حقیقت الهی برخوردار باشد بیم از آن ندارد که در لحظه جدائی از بدن به باد فنا سپرده شود.^۲ اعتقاد به بقای نفوس افراد یکی از علل مقبولیت فلسفه افلاطون در نزد متکلمان اوایل مسیحیت بود. اما این اعتقاد افلاطون را مواجه با مسائلی می‌سازد:

۱- آیا نتیجه منطقی چنین مقدمه‌ای این نیست که سرانجام نفس فردی به سوی مرجع خود یعنی نفس کل عالم باز گردد و با آن اتحاد جوید؟^۲ - اگر صفت ذاتی نفس خالده و جنبه الهی آن تنها قوه عاقله باشد ناگزیر باید گفت که نفس از آن لحاظ که دارای قوای غضبیه و شوقیه و شهویه است، یا بهتر آنکه بگوئیم نفس غضبی و نفس شهوی، بعد از فنای بدن زوال می‌پذیرد.

۳- چگونه و چرا نفس عاقله که فکر محض و حکمت صرف است خود را از جهان برین هابط ساخته و به زندان تن در انداخته است؟

روش عینی که افلاطون در مشاهده پرباشی‌های روانی به کار می‌برد و تحقیقاتی که درباره خصائص^۳ و اخلاق می‌کند اعجاب انگیز است. برای غالب امراض روحی علل خارجی و بدنی مذکور می‌دارد و عواملی از قبیل عدم رعایت تعادل در بین مصرف طبیعی بدن و بدل ما یتحلل و امثال آن

(۱) طیمائوس، ۸۱، d'c.

(۲) فیدون، ۸۴، الف.

(۳) Caractères

را در این امراض مؤثر می‌شمارد. در نظر او افراط در تمتع از لذائذ، که به صورت اقسام رذائل اخلاقی در اعمال اشخاص جلوه گرمی‌شود، و بدان سبب این اشخاص را سرزنش می‌کنند و به تباه خوئی و بدکاری متهم می‌دارند، در واقع اقسامی از بیماری‌ها و کم بودهاست، و سرزنش اشخاص به سبب ارتکاب آنها دور از انصاف است. هیچ کس به میل خود بدکاره نیست، بلکه اقسام شر و رذیلت معلول نقائص بدن یا سوء تربیت یا فساد مدینه است.^۱

اصولی که آراء افلاطون در تعلیم و تربیت بر آنها تأسیس می‌شود در رسالهٔ جمهوری آمده است. خلاصهٔ آراء او این است که افراد را چنان باید تربیت کرد که متوجه یا حتی ملزم به اتخاذ طریقه‌ای شوند که در فلسفهٔ افلاطون اختیار شده است. مع ذلک در جزئیات فن تربیت در آثار اونکائی بسیاری توان یافت که از لحاظ روان‌شناسی اهمیت دارد. و علاوه بر ملاحظات تربیتی مطالب مهم دیگری نیز دربارهٔ آموزش نفسانی اظهار داشته، مثلاً، راجع به رؤیا و شهواتی که در این حالت به سبب سکون قوهٔ رادعهٔ عقل ظاهری شود سخنانی گفته است که آنها را می‌توان در زمرهٔ اولین مشاهدات دربارهٔ لاشعور^۲ و تحلیل نفسانی^۳ تلقی کرد.^۴

از آنچه تاکنون دیدیم برمی‌آید که هیچ کدام از این صاحب نظران

(۱) طیماؤس ۸۶ و ۸۷

(۲) Inconscient

(۳) Psychanalyse

(۴) جمهوری، کتاب نهم، ۵۷۱ و ۵۷۲

تحقیق مفصل و مشبعی دربارهٔ نفس نداشته و این مطلب را بطور مستقل عنوان نکرده و موضوع کتاب یا رساله‌ای قرار نداده و مخصوصاً به تفحص در جزئیات امر و بحث انتقادی دربارهٔ آنها پرداخته‌اند، بلکه اغلب آنان به مناسباتی در تلوکلام خود اشاراتی به احوال نفس کرده و گذشته‌اند. حتی افلاطون که بیش از همه آنان در این مورد سخن گفته کلام خود را به صورت بحث تحقیقی انتقادی در نیاورده است و، چنانکه سبک اوست، در طی مطالب دیگرگریزی به این مطلب زده یا آن را به اساطیر و قصص آراسته است. تنها ارسطوست که نخستین بار در تاریخ فلسفه بحث دربارهٔ نفس را به انفراد عنوان کرده و دربارهٔ آن به تشریح و تفصیل سخن گفته است. و اینک ترجمهٔ کتابی از او که دربارهٔ نفس به دست ما رسیده است:

طهران-۱۶/۱۲/۱۳۴۸

ع.م.د

دفتر اول

۱

> کلیاتی راجع به مطالعه نفس . اهمیت وفائده و

موضوع آن . مشکلات روش <

هر دانشی بچشم ما زیبا و ستودنی است . با این همه دانشی را بردانش دیگر رجحان می‌نهم ، یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالیت و درخور ستایش بیشتر است ؛ به این دو سبب شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم .

همچنین گوئی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت ، خاصه در علم طبیعت ، مددی شایان گرفت چه نفس بطور کلی اصل حیوانات است .^۱ موضوع تحقیق ما اینست که نخست طبیعت و جوهر نفس را مطالعه کنیم و بشناسیم و سپس خواصی را که بنفس تعلق دارد ، و برخی از آنها بنظری آید که از تعینات خود نفس باشد و حال آنکه بعض دیگر نیز بحیوان تعلق می‌گیرد^۲ اما بتوسط نفس .

ولیکن تحصیل معرفت متیقن در باب نفس مطلقاً و هر جهت یکی از

(۱) اصل ، یا بنیاد ، در اینجا بمعنی علت بمفهوم وسیع آن است که شامل

علل غائی و صوری و فاعلی است؛ رجوع شود به کتاب دلتا ۱۰۱۳ الف ۱۷ .

(۲) صفات نفس از ماده طبیعی موجودات زنده انفکاک ناپذیر است و

علم النفس جزئی از طبیعیات است .

دشوارترین امور است؛ زیرا که این پژوهش (یعنی پژوهش راجع بـجـوهر و ماهیت)^۱ چون مشترک در میان بسیاری از امور دیگر است شاید تصور رود که روش واحدی بر تمام اموری که مقصود شناختن جوهر آنهاست قابل اعمال باشد^۲ ۱۰ (همچنانکه برهان نسبت بـخـواصّ عرضی چنین است^۳) و همین روش است که باید مورد پژوهش قرار گیرد. از طرف دیگر هرگاه روش واحد و مشترکی برای حلّ مسأله ذات نباشد کوشش ما دشوارتر خواهد بود؛ زیرا که در هر مورد باید روشی را که بکار می‌رود معین ساخت. حتی اگر بدیهی باشد که این روش^۴ نوعی از برهان^۵ یا تقسیم یا طریقه دیگری است بسیاری از مسائل و شکوک در تعیین اصولی که باید پژوهش ما از آنها آغاز گردد بجای خواهد ماند؛ زیرا که اصول بر حسب اختلاف اشیاء مختلف است چنانکه درباره

(۱) آنچه در بین هلالین آمده در اصل اندکی پائین‌تر یعنی بعد از کلمات (بسیاری از چیزهای دیگر است) قرار داشته و در ترجمه فارسی برای تناسب بیشتر با سبک عبارت به این موضع انتقال یافته است (م).

(۲) در صورتی که بعقیده ارسطو روش کلی برای تمام علوم موجود نیست بلکه هر علمی نسبت به متعلق خاص خود روش خاصی را اقتضا می‌کند.

(۳) برهان را در مورد صفات عرضی می‌توان بکار برد نه در مورد ذات و منظور ارسطو اینست که برهان در شناخت تمام صفات عرضی بکار می‌رود و شاید بتوان طریقه دیگری نیز در تحقیق ذات تمام اشیاء بدست آورد.

(۴) این پداهت فقط فرضی است والا روش شناخت ذات نه برهان می‌تواند بود و نه تقسیم.

(۵) نوع خاصی از برهان که در شناخت ذات نیز قابل استفاده باشد زیرا که برهان بمعنی اخص خود در شناخت ذات مفید نیست و ممکن است منظور از این برهان تحقیق علل باشد.

(۶) منظور بـبادی برهان نیست بلکه بـبادی هـداست یعنی اجناس و فصول.

اعداد وسطوح چنین است.^۱

البته ابتدا باید تعیین کنیم که نفس بکدام جنس تعلق دارد و چیست، یعنی آیا فرد وجوه است^۲ یا کیف یا کم^۳ یا یکی دیگر از مقولاتی که بر شمرده ایم^۴. علاوه بر این باید تعیین شود که آن از موجودات بالقوه است یا بهتر است که آن را کمال بدانیم^۵ چه تمیز این دو از یکدیگر خالی از اهمیت نیست. همچنین باید تحقیق کرد که آیا نفس قابل تقسیم است یا اجزائی برای آن نیست، و آیا تمام نفوس از یک نوع است یا چنین نیست، و در صورت اخیر آیا اختلاف آنها بر حسب نوع است یا بر حسب جنس^۶؛ زیرا که گفتگوها و پژوهشهای فعلی^۷ در باب نفس چنان است که گوئی تنها بنفس انسانی راجع است. از طرف دیگر این مسأله را نیز نباید مسکوت گذاشت که آیا نفس را تعریف واحدیست، چنانکه حیوان را تعریف واحدیست، یا هر نوع آن را تعریفی جداگانه است،

(۱) اصل انتقال ناپذیری اجناس که ارسطو آن را در حساب و هندسه اجرا کرده است. (۲) شیء فردی بنظر ارسطو جوهر اول است.

(۳) در کتاب مقولات

(۴) در اصطلاح ارسطو مشکل بتوان در بین فعل و کمال (یا تمامی در ترجمه Entelechia) امتیاز گذاشت زیرا که ارسطو این دو لفظ را اغلب بجای یکدیگر بکار می برد (رجوع شود به تعریف نفس ۴۱۲ الف ۲۷) مگر اینکه بگوئیم کمال عبارت از حدی است که فعل آن را تحقق می بخشد و دیگر جائی برای ضرورت و تغییر نمی ماند.

(۵) یعنی اختلاف در بین اقسام نفوس اختلاف نوعی است یا اینکه علاوه بر آن اختلاف جنسی نیز وجود دارد که اختلافی است (رجوع شود به ما بعد الطبیعه یوتا ۱۰۵۷ ب ۳۵).

(۶) منظور ارسطو مطالب وارده در آثار دموکریتوس و سایر طبیعیان و شاید اتباع افلاطون است.

چنانکه در مورد اسب و سگ و انسان و خدا چنین است^۱، و در صورت اخیر

(۱) ارسطویی خواهد یکی از اصول کلی را که مقبول او بوده است بر تعریف نفس منطبق سازد و آن اصل اینست که اشیائی که نسبت بهم تقدم و تاخر دارد، یعنی سلسله مراتبی در میان ماهیات آنها موجود است، جنس مشترك نمی پذیرد (قاطیغورياس ۱۲ و مابعدالطبیعه دلتا ۱۱) چه فقط در آخرین مرتبه از آن مراتب است که ذات شیء تحقق می پذیرد و چنین ذاتی بر مراتب سفلی قابل تطبیق نیست و بر عکس مفهومی که بر مراتب سفلی قابل تطبیق است برای مراتب علیا ناقص و نارسا است. از طرف دیگر تقدم جنس بر انواع تابعه خود از این لحاظ است که به انتفاء آن انواع نیز منتفی می شود و حال آنکه انتفاء یکی از انواع جنس را منتفی نمی سازد (قاطیغورياس ۱۴ الف. ۳ بعد و ۱۵ الف. ۳ بعد و مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۱۹ الف. ۲ بعد). اما در سلسله انواعی که بر یکدیگر تقدم و تاخر دارد مرتبه اول بر تمام مراتب دیگر مقدم است زیرا که هرگاه آن را منتفی سازیم همه مراتب منتفی می شود؛ پس تمام سلسله نسبت به مرتبه اول متأخر است و محمولی که می تواند مشترکاً بر تمام مراتب اسناد گردد طبیعتاً متأخر بر مرتبه نخستین است و به همین سبب جنس آن مراتب نمی تواند بود. بالاخره باید یاد آورد که ارسطو در میان مشترك لفظی Homonymie یا Equivoque و مشترك معنوی Synonymie یا Univoque فرق می گذارد: مشترك لفظی دوشیء را گویند که فقط در اسم با یکدیگر متحد است و هیچگونه صفت ذاتی مشترکی ندارد اما مشترك معنوی دوشیئی است که هم در اسم و هم در طبیعت معنی با هم متحد است. در میان این دو مشترك، مفهوم متوسط دیگری نیز موجود است که مشترك لفظی از نوعی خاص است و آن دوشیء است که اشتراك لفظی آنها با یکدیگر ناشی از قرابتی در معنی است، یعنی ماهیت معینی در موارد مخصوصی بوجهی ظاهر می شود و از لحاظ تناسب با وجه و ظهور این ماهیت در همه آن موارد است که این موارد را بنام مشترك می خوانیم چنانکه در مورد واحد و بقیه حاشیه در صفحه بعد

حیوان کلی یا هیچ نیست یا امر بعدی است. همین سؤال در مورد هر محمول

بقیه حاشیه از صفحه قبل

وجود چنین است، یعنی این نوع از اشتراك در همه مواردی که این دو اسم بر آنها اطلاق می شود وجود دارد؛ شاید بتوان این قسم از مشترك را مشكك نامید (رجوع شود به مابعدالطبیعه خاصه كتاب گاما فصل دوم). در بین این سه نوع اشتراك فقط اشتراك معنوی است که می تواند منشأ تعریف واحدی باشد. چون این مقدمه معلوم شد گوئیم که نفس جنسی نیست که انواع مختلف را اعم از نباتی یا حیوانی یا انسانی بعنوان مشترك معنوی در بر گیرد بلکه این نفوس سلسله مترتبی نسبت یکدیگر است که از درجات سفلی کمال بدرجات علیا فرامی رود و مراتب علیا مقتضی و شامل مراتب سفلی است و چنین مفهومی جنس مشترك نمی تواند بود و به همین سبب تعریف مشترك نمی تواند پذیرفت. پس نفوس یا مشترك لفظی است یا اشتراك آنها از نوع سوم است مثل همان اشتراکی که در مفهوم وحدت یا وجود برقرار است (رجوع شود بكتاب نفس اسکندر افرویدیسی). ارسطو برای تفهیم نظر خود در این مورد تشبیهی بین نفس و حیوان قائل می شود: هرگاه سگ و انسان و خدا از یک جنس نباشند هر کدام از آنها تعریف خاص خود را خواهد داشت (مثل نفس) و مفهوم حیوان که بهر کدام از آنها حمل می گردد یا فقط مشترك لفظی خواهد بود یا اینکه حداکثر از نوع سوم اشتراك بحساب خواهد آمد و همچنین جنبه بعدی Posterior خواهد داشت زیرا که چون جنس نیست فقط محمول مشترکی در میان یک سلسله از مراتب خواهد بود که نسبت بهم دیگر تقدم و تاخر دارند و طبیعه نسبت به مرتبه نخستین موخر و بعدی خواهد بود.

ما حصل کلام اینکه نفس تعریف مشترك نمی پذیرد بلکه هر کدام از انواع آن باید جدا گانه تعریف شود، و این امر تنها منحصر بنفس یا حیوان نیست بلکه در مورد هر محمول مشترك دیگری نیز صادق است مثل جسم کلی بقیه حاشیه در صفحه بعد

مشترك دیگری که اسناد شود نیز پیش می آید. بعلاوه هرگاه فرض کنیم که کثرت، نه در نفوس، بلکه فقط در اجزاء نفس است^۱ آیا نخست باید جمله نفس را مورد تحقیق قرار دهیم یا اجزاء آن را؟ - این نیز مشکل است که بینیم کدامها از این اجزاء بالطبع از یکدیگر متمایز است، و پژوهش خود را باید از اجزاء آغاز کنیم یا از اعمال آنها: مثلاً از فعل عقل یا از عقل، از فعل احساس یا از قوه حساسه و همچنین... و هرگاه نخست باید به پژوهش در اعمال پردازیم این سؤال

بقیه حاشیه از صفحه قبل

(رجوع شود به مابعدالطبیعه گاما ۱۰۶۹، الف ۲ تا ۳) یا شکل کلی (در باره نفس ۴۱۴ ب ۲۲ تا ۲۸) و بطور کلی هر مفهوم مشترکی را جنس نمی توان نامید بلکه حتماً باید این مفهوم شامل طبیعت مشترك و جوهر مشترك باشد؛ یا عبارت دیگر برای اینکه جنسیت صادق آید طبیعت مفهوم را باید در نظر گرفت نه تنها شمول آن را بر مصداق متعدد. اگر مفهوم کلی جوهر از لحاظ شمول آن منظور باشد عرضی بیش نیست، و ارسطو از این جهت حق دارد که بگوید جنس هیچ نیست و حیوان کلی نیست چه اگر یک فرد بیشتر برای آن نبود باز هم وجود داشت.

سرتاسر این استدلال ارسطو، که بر طبق قول اسکندر افرویدیسی تفسیر شد، برای حل این سؤال است که در ۴.۲ ب ۲ مطرح شده: « آیا اختلاف در بین انواع مختلف نفس جنسی است یا نوعی ». این نکته را نیز باید افزود که بقول اسکندر افرویدیسی مثالی که ارسطو آورده است منطبق بر مطلب او نیست چه در واقع سنگ و انسان و خدا را می توان بجنس واحد که « ذی حیات » باشد راجع ساخت.

(۱) یعنی در نوع واحدی از نفس اجزاء یا اعمال مختلفی وجود دارد.

- پیش می‌آید که آیا نباید مطالعهٔ اموری که با آنها متقابل است^۱ بر خود آنها^{۱۰} مقدم داشته شود مثلاً محسوس قبل از حس و معقول قبل از عقل مطالعه گردد. و بنظر می‌آید که نه تنها معرفت ذات برای مطالعهٔ علل خصوصیات جوهر مفید است (چنانکه در ریاضیات شناختن مستقیم و منحنی و شناختن خط و سطح برای پی بردن به اینکه مجموع زوایای مثلث معادل چند قائمه است^{۲۰} سود می‌بخشد) بلکه برعکس شناخت خصوصیات نیز مددی شایان معرفت ذات می‌رساند زیرا که هرگاه بتوانیم تمام خصوصیات یک جوهر یا اغلب آنها را چنانکه بتجربه^۲ درمی‌آید بیان کنیم به بیان تعریفی از خود آن جوهر نیز نزدیک‌تر می‌شویم. - زیرا که اصل هر برهانی ذات است، تا آنجا که^{۵۲} هر تعریفی که منجر به معرفت خصوصیات نشود یا احتمالی را در باب آنها تسهیل نکند پیداست که جدلی و میان نهی است^۳.

ب
ن
ت
۴

(۱) رجوع شود به (قاطیغوریاس ۱۱ ب ۷ و مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۱۸ الف ۲) که در آنجا ارسطو انواع مختلف تقابل را بیان می‌کند و تضایف را نیز در شمار آنها می‌آورد. تقابل معلوم نسبت به علم از نوع تضایف است چه علم نسبت به معلوم و معلوم نسبت به علم حاصل می‌شود.

(۲) در اصل یونانی در این مورد کلمهٔ تخیل (بنطاسیا) استعمال شده که با مفهوم دقیق و فنی کلمه در اصطلاح متداول ارسطو مختلف است و بهتر آنکه در اینجا در مقابل آن تجربه آورده شود.

(۳) منظور از استدلال جدلی در این مورد روش استدلال افلاطونیانست که فقط بر پایهٔ ملاحظات جدلی و انتزاعی، بدون توجه به محتویات واقعی آنها و فقط از لحاظ ممول و کلیت آنها، صورت می‌گیرد و حال آنکه استدلال صحیح بنظر ارسطو آنست که مطابق با واقعیت و منطبق بر روش فلسفهٔ طبیعی باشد. چون این معنی را بنظر می‌آوریم می‌توان گفت که مقصود ارسطو از قطعهٔ اخیر این نیست بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

اشکال دیگر در باب حالات نفس پیش می آید: آیا همه آنها در بین نفس و موجودی که صاحب آن است مشترك است یا بعضی از آنها خاص خود نفس است؟^۱ تعیین آن واجب ولیکن دشوار است. پنداست که در اغلب موارد نفس نمی تواند بدون بدن هیچ حالتی از انفعال یا فعل حاصل کند. از همین قبیل است: غضب و جرأت و شهوت و بطور کلی احساس^۲. اگر مع ذلک بتوان عملی را خاص خود نفس دانست عمل اندیشه است ولیکن هرگاه این عمل هم نوعی از تخیل باشد، یا جدا از تخیل نتواند بوجود آید، آن نیز بدون بدن نمی تواند وجود داشته باشد^۳. - پس هرگاه بعضی از اعمال یا احوال نفس حقیقه خاص خود او باشد نفس را وجودی جدا از بدن تواند بود.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

که از خواص عرضی می توان بمعرفت ذات و تعریف آن رسید بلکه منظور او اینست که تعریفی که بعمل آمده است باید از طریق استقراء یا احساس یا تجربه یا بطریق دیگری صحت آن و تحقق آن و انطباق آن با واقع تحقیق شود (این تفسیر از رودیه Rodier است).

- (۱) آنچه در ترجمه فارسی آمده است مطابق است با ترجمه ای که دو کورت در کتاب خود راجع به «نظریه عقل در آراء ارسطو» نقل کرده است (صفحه ۲۶)
- ترجمه تریکو به این ترتیب است که «آیا همه آنها مشترك در موجودی است که نفس بآن قعلق دارد؟» (یعنی صاحب نفس بتامی، بدن و نفس با هم). چون بر فرض مطابقت با سن یونانی وافی بمنظور نبود از متابعت آن صرف نظر گردید (م).
- (۲) این حالات مربوط به قوه حساسه است و بهمین سبب اجزائی از احساس بطور کلی محسوب شده است.
- (۳) زیرا که بنطاسیا (تخیل و یا تصور) مستلزم احساس و بهمین سبب مستلزم بدن است.

برعکس، اگر هیچیک از آنها خاص آن نباشد نفس جدا از بدن نخواهد بود بلکه حکم خط مستقیم را خواهد داشت که، از آن حیث که خط مستقیم است^۱، صفات زیادی دارد، مثلاً این را که می تواند در یک نقطه با کره ای از مفرغ تماس باشد؛ در صورتی که خط مستقیم در حال تجرد نمی تواند چنین تماسی با آن حاصل کند^۲. پس خط مستقیم در واقع غیر مفارق است؛ زیرا که همواره منظم با جسمی است. پس چنین بنظر می آید که همراه با جسمی معین تمام حالات^{۱۰} نفس، از قبیل بی باکی و نرم خوئی و ترس و دلسوزی و پردلی و همچنین شادی و مهر و کین، محصول می آید؛ زیرا که در همان حین که این احوال حاصل می شود در گوناگونی در تن پدید می آید. و این از آنجا بوضوح می پیوندد که گاهی علل انفعالات قوی و شدید در ما حاصل می شود بی آنکه خشمی یا ترسی را به دنبال آورند؛^{۲۰} در صورتی که در مواردی، هرگاه بدن بشدت هیجان یافته و در حالتی شبیه خشم قرار گرفته باشد، علل خفیفی که ادراک ضعیفی از آنها حاصل شده است در برانگیختن حرکات کفایت می کند. این دلیل از آن نیز واضح تر است که ترس ممکن است در غیاب همه موجبات ترس ظاهر گردد و چون چنین است پیدا است

(۱) مفهوم مجرد و انتزاعی خط مستقیم.

(۲) چه تماس مقتضی جسمیت است. ارسطو تمثیل نفس بخط مستقیم را چنین آورده است که خط مستقیم در حال مجرد و انتزاعی نمی تواند با کره محسوس تماس بگیرد و بهمین ترتیب نفس مجرد از بدن نیز نمی تواند منشأ هیچگونه تأثیر و عمل باشد. برای اینکه خط مستقیم بتواند با کره تماس گردد و نفس بتواند فعل و انفعال حاصل کند باید هر دو مادیت بپذیرد (با اقتباس از طماس اکوئینی).

۲۵ که حالات [نفس] صورتهائی است که در ماده گماشته شده است^۱ از اینجا نتیجه می آید که در تعاریفی که از آنها می شود باید همه این امور را ملحوظ داشت^۲. مثلاً در تعریف خشم باید گفت که حرکت^۳ فلان بدن یا فلان جزء^۴ یا فلان قوه است که از فلان علت برای فلان غایت حاصل گردیده است. - از همین رو مطالعه نفس، اعم از اینکه جمله نفس منظور باشد یا نفس به آن معنی که مایان می کنیم^۵، در شأن عالم طبیعیات است. زیرا که عالم طبیعی و عالم منطق هر کدام تعریف دیگری برای هریک از این حالات می آورند، مثلاً خشم را دانشمند منطقی میل به حمله بردن و قصاص گرفتن یا چیز دیگری از این قبیل می داند و دانشمند طبیعی جوشش خونی که بر قلب احاطه دارد یا جوشش عنصر گرم می شمارد؛ یکی ماده را ملحوظ می دارد و دیگری صورت و مفهوم را، زیرا که مفهوم همان صورت شیء است ولیکن برای اینکه وجود یابد لازم است که در ماده ای معین تحقق پذیرد. چنانکه مفهوم خانه اینست^۶ : پناهگاهی برای مصون ماندن از صدمات ناشی از باد و باران و گرما. اما بعضی در توصیف

۳۰
۳۱
۳۲

- (۱) استدلال ارسطو چنین است : هیجانات بر حسب افراد مختلف اختلاف می یابد، گاهی بظهور می رسد و گاهی ظاهر نمی شود؛ این اختلاف ناشی از ماهیت حالت انفعالی نمی تواند بود، زیرا که آن در همه افراد یکی است، بلکه ناشی از اختلاف مزاج و ساختمان بدنی است؛ پس یک هیجان همیشه با مقارنات بدنی همراه است ولو بحسب ظاهر چنین نباشد (از سن تماس).
- (۲) یعنی هم ماده و هم صورت را در تعریف وارد ساخت.
- (۳) حرکت بدنی و نفسانی.
- (۴) یعنی وقتی که حالت جز بیک عضو مربوط نیست و همین امر در باب قوه نیز صدق می کند.
- (۵) یعنی آن را صورت بدن می دانیم و از عقل فعال موقتاً صرف نظر می کنیم.
- (۶) رجوع شود به ما بعد الطبیعه ۱۰۴۸ الف ۱۴ بعد.

آن می گویند که از سنگ و خشت و چوب است، و بعضی دیگر نیز آن را صورتی می شمارند که در این مواد از برای فلان غایت تحقق پذیرفته است^۱. حال کدام یک از اینان عالم طبیعیات است؟^۲ آنکه بماده می پردازد و از صورت غافل است یا آنکه تنها بصورت توجه دارد؟ یا بیشتر باید آن کسی را چنین دانست که هم این و هم آن را در نظر می گیرد؟ در باره دو دیگر چه باید گفت؟^۳ آیا نه اینست که هیچ کس در باره احوالی از ماده که از آن مفارقت پذیر نیست بحث نمی کند و حتی این احوال را از جهت مفارقت پذیری آنها در نظر نیز نمی آورد؟ بلکه آنچه بدانشمند طبیعت شناس مربوط است افعال و انفعالاتی است که بجسمی با طبیعت معین و به ماده ای از نوع معین تعلق دارد.^۴ اما خواصی از اجسام که از لحاظ چنین تعلقی نسبت به اجسام ملحوظ نگردیده

(۱) این تعریف اخیر تنها تعریفی است که می توان پذیرفت زیرا که هم ماده و هم صورت در آن ملحوظ است.

(۲) یعنی کسی است که تعریفی مطابق با واقع می کند نه تعریف جدلی و انتزاعی.

(۳) یعنی اگر دانشمند طبیعی کسی باشد که در تعریف خود هم بصورت و هم بماده توجه دارد آن دو تن دیگر، که یکی شیء را تنها بماده و دیگری تنها با صورت تعریف می کند، چه عنوانی دارند.

(۴) هیچ علمی از خواص قریب ماده *Materia signata* که قابل تفکیک از خود آن نیست بحث نمی کند حتی آنها را از طریق انتزاع و بقصد تسهیل مطالعه نیز قابل انفکاک از ماده در نظر نمی گیرد. اگر دانشمند طبیعی بمطالعه خواص ماده از حیث منفصل بودن آنها می پردازد توجه او به خواص فلان جسم معین است یعنی جسم طبیعی معینی که صورتی فردی در فلان ماده فردی است.

(۵) یعنی بعنوان افعال و انفعالات فلان جسم و فلان ماده ملحوظ نگردیده است، این خواص از موضوع علم طبیعی خارج است؛ اگر عرضی محض باشد بفنون صناعی یا عملی تعلق دارد و هرگاه ذاتی باشد مربوط خواهد بود به ریاضیات یا به مابعدالطبیعه.

دیگری جز طبیعت شناس بمطالعه آنها خواهد پرداخت : بعضی از آنها به اهل صنعت ، مثلا ، به اقتضای موارد ، بنجار یا بطیب ، خواهد رسید و بعضی دیگر ، که بی آنکه مفارقت پذیر باشد اوصاف جسم با طبیعتی معین نیست بلکه حاصل انتزاع است ، از دانشمند ریاضی خواهد بود . بالاخره آنها که ۱۰ دارای وجودی کاملاً مفارق است و از این حیث ملحوظ می گردد به اهل مابعدالطبیعه تعلق خواهد داشت ^۱ . گفتار خود را از سر گیریم ^۲ . چنانکه گفتیم انفعالات نفس از ماده طبیعی حیوانات مفارقت ناپذیر است ؛ در نتیجه ، این انفعالات ، مانند شجاعت و ترس ، از آن حیث که چنین است بحیوانات تعلق دارد نه بدان سان که خط و سطح [به شیء محسوس تعلق می گیرد] ^۳ .

(۱) یعنی هرگاه خواص را طوری در نظر بگیریم که کاملاً از جسم و ماده مجزا باشد بفرسغه اولی یا مابعدالطبیعه تعلق خواهد داشت . رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب اپسیلون - ۱۰۲۶ الف ۲۷ تا ۳۰ .
(۲) منظور گفتاری است که از سطر ۲۷ از صفحه ۴۰۳ الف یعنی سطر ۴ از صفحه ۱ این ترجمه قطع شده و جمله معترضه ای از همان سطر تا سطر ۱۹ از صفحه ۴۰۳ ب بیان آمده است .

(۳) این دو نیز از جسم محسوس جدائی ناپذیر است اما نه از آن حیث که گفتیم ، چه ماده معقول مفاهیم ریاضی ماده ایست که نسبت آن بتمام اشیاء یکسان است ولی در مورد جسم محسوس چنین نیست (طبیعت ۱۹۴ ب ۹) نتیجه می شود که عالم طبیعی نفس را بهمان ترتیب که عالم ریاضی از خطوط و سطوح بحث می کند مطالعه نمی نماید ، و مفاد جمله اخیر اینست که احوال نفس از آن حیث که مانند شجاعت و ترس مستلزم وجود جسم معین است از این جسم حتی در فکر انسان نیز قابل انفکاک نیست نه اینکه مانند سطح و خط باشد که لااقل در فکر انسان از شیء محسوس مفارقت پذیر است . - « از آن حیث که چنین است » یعنی از آن حیث که قابل انفکاک و انفصال نیست .

< تاریخچه عقاید در باب نفس ^۱ >

چون در باره نفس مطالعه می کنیم مقارن با طرح مسائلی که بعداً ۲۰ به حل آنها می پردازیم باید آراء پیشینیان خود را، که نظری درباره نفس اظهار داشته اند، جمع کنیم تا از آنچه صحیح است فایده بگیریم و از آنچه صحیح نیست اجتناب ورزیم.

آغاز بحث ما بیان اوصافی است که همه کس آنها را بوضوح متعلق بنفس از لحاظ ماهیت آن می داند. پس بنظری آید که اختلاف جانور از بیجان در این دو صفت عمده است: حرکت و احساس. و تقریباً همین دو معنی است که پیشینیان ما نیز در باب نفس بما آموخته اند.

بعضی از آنان می گویند^۲ که نفس مجرد اعلی محروک است. و برحسب

(۱) این مقدمه مشتمل بر بحث جدلی در عقاید قدما راجع بنفس است
تظیر مقدمه ای که در کتاب الف از مابعدالطبیعه آمده است.

(۲) مسأله در اینجا در ترجمه Aporie آمده است که میتوان آنرا بمعارضه

یا معایات ترجمه کرد.

(۳) این قسمت از سطر ۲۰ صفحه ۴۰۳ ب تا سطر ۸ صفحه ۴۰۴ ب نخستین نظریه ای است که ارسطو نقل میکند و متعلق به دسوکریتوس و لئوسیپوس و بعضی از فیثاغوریان و اناکساگوراس است که نفس را بالذات مبدای محرك میدانند و ناگفته نماند که ارسطو آراء پیشینیان خود را بدقت نقل نمی کند بلکه همواره می کوشد تا آراء آنها را بصورتی ذکر نماید که مبادی فلسفه خود او را مؤید باشد.

۳. این رأی که آنچه خود متحرك نیست نمی تواند شیء دیگری را بحرکت درآورد گمان برده اند که نفس بطبقه اشیا متحرك تعلق دارد . از اینجاست که دموکریتوس معتقد شده است به اینکه نفس نوعی از آتش و گرماست . اشکال یا اجزاء لایتجزائی که اوقائل است در واقع بی نهایت است^۱ ؛ از آنها آنچه را که دارای صورت کروی است^۲ آتش و نفس می خواند ، و می توان آنها را تشبیه کرد به آنچه غبار هوای نامند و در اشعه خورشید که از پنجره می تابد پدیدار می شود^۳ . بقول او نطفه عمومی جهان^۴ با این اشکال عناصر تمام طبیعت را بوجود می آورد^۵ (همین نظریه را لوسیپوس نیز دارد) . و آنچه از این اجزاء لایتجزا دارای صورت کروی است همان نفس است ؛ زیرا که این نوع اشکال می تواند بیشتر از همه چیز در خلال تمام اشیا نفوذ یابد و مادام که خود در حرکت باشد ماسوای خود را نیز بحرکت درآورد . و این فلاسفه قائل به آنند که نفس همان چیزی است که به حیوانات حرکت می بخشد . از همین روست که تنفس

(۱) هم در شماره و هم در شکل .

(۲) اجزائی که نفس از آنها پدید می آید شکل کروی دارد و حرکت پذیری بسیار زیاد آنها نیز از همین جا است .

(۳) منظور ارسطو در این تشبیه تنها اجزاء نفس نیست بلکه اجزاء لایتجزای دموکریتوس بطور کلی است ارسطو این اجزاء را از این لحاظ که متحرك بحرکت دائمی است تشبیه بغبارهای هوا کرده است .

(۴) *Universelle réserve séminale* اصطلاح دموکریتوس است رجوع شود بکتاب طبیعت ۲ . ۳ الف ۱۸ تا ۲۳ و همچنین بکتاب آسمان ۲ . ۳ الف ۳۰ و همچنین بکتاب کون و فساد ۳۱ الف ۲۸ .

(۵) این قطعه از سطر ۱ از صفحه ۴۰۴ الف تا اینجا تقریباً در اصل غیر مفهوم است و شاید تحریفی در کلام ارسطو رخ داده باشد .

[بقول آنان] صفت ذاتی حیات است. در واقع هرگاه که محیط خارجی^۱ بر اجسام آلی فشار وارد می آورد و از آنها اشکالی را خارج می سازد که، چون ۱۰ خود هیچگاه در حال سکون نیستند، حرکت بچوانات منتقل می کنند، در ضمن عمل تنفس، با دخول اشکال دیگری که دارای همان طبیعت است، از خارج به این ذرات مدد می رسد: زیرا که این اشکال، با دفع آنچه منقبض و متراکم می سازد^۲ مانع از آن می شود که ذراتی که هنوز در داخل حیوانات است از آن بدر آید^۳. و بعقیده این فیلسوفان حیوانات مادام که بتوانند این مقاومت را بکار برند در حال حیاتند. - گوئی که عقیده فیثاغوریان^۴ نیز بهمین معنی است: بعضی از آنان گفته اند که نفس همان غبارهای هوا است، و بعضی دیگر گفته اند که نفس چیزی است که این غبارها را حرکت می بخشد؛ و در باب این غبارها مذکور داشته اند که آنها مادام در حال حرکت بنظری آیند حتی ۲. آنگاه که سکون کامل حاصل است. همین گرایش را کسانی دارند که در تعریف نفس می گویند که آن چیزی است که خود خود را بحرکت در آورد؛ پس اینان همگی بر این عقیده اند که حرکت اخص صفات نفس است و همه چیز با نفس

(۱) منظور هوای خارجی است.

(۲) منظور همان محیط خارجی یعنی هوا است.

(۳) تنفس در بدن اشکال جدیدی وارد می کند که جای آنچه از میان رفته است می گیرد و آنچه را که مانده است مانع از خروج می شود و این بدان وسیله است که نیروی مقاومتی در مقابل فشار محیط خارجی به آنها می بخشد.

(۴) بعقیده لئون روین این عقیده که ارسطو فیثاغوریان نسبت داده است با عقاید آنان اختلاف دارد (رجوع شود به مقدمه ای که این دانشمند بر محاوره

فیثاغورس نگاشته است چاپ ۱۹۲۷ صفحه ۷ × (د).

(ه) یعنی افلاطون و کسنوگراتس والکمتون.

بحرکت درمی آید و لیکن نفس بخودی خود در حرکت است ؛ و دلیل آن اینست که هیچ محرّکی را نمی بینند که خود متحرّک نباشد^۱. همین ترتیب آناکساگورس تأکید می کند که نفس علت محرّک است، و رأی هر فیلسوف دیگری^۲ هم که قائل به این باشد که عقل بجهان حرکت بخشیده است نیز چنین است. مع ذلک نظر آناکساگورس عیناً همان نظر دموکریتوس نیست. زیرا که این یک نفس و عقل را مطلقاً یکی می گیرد برای اینکه بعقیده او حقیقت همان است که ظاهر می شود^۳. از این رو قول او میروس را آنجا که گفته است : « هیکتور عقل گم شده بخاک افتاده بود » تأیید می کند ؛ و بنا بر این او عقل را قوه ای برای شناخت حقیقت نمی شمارد بلکه نفس را با عقل یکی می داند. اما آناکساگورس در باره آن دو با صراحتی کمتر سخن می گوید :

(۱) « نمی بینند » یعنی به ادراک حسی در نمی آورند زیرا که ارسطو نفس را محرك نامی تحرّکی می داند که با بدنی که او به آن حیات می بخشد جز بطور عرضی نمی تواند متحرک باشد و چنین شیئی بحواس در نمی آید (فیزیک ۲۰۶ الف ۱۶).

(۲) شاید منظور او هرموتین اهل کلازومن Hermotine de Clozomene باشد؛ رجوع شود به مابعدالطبیعه ۹۸ ب ۱۹. این شخص گویا وجود واقعی نداشته است.

(۳) مراجعه شود به « در باره نفس » ۲۷ الف ۲۱ و مابعدالطبیعه ۱۰۰ ب ۱۲ از کتاب گاما، دموکریتوس فکر را با احساس یکی می داند و احساس را نیز فقط استعمال بدنی می شمارد. اما برخلاف ادعای ارسطو، امتیاز بین حقیقت و خطا و تمییز بین معرفت حسی و عقلی را قائل است.

(۴) ایلیاد ۱۱۱ × ۱۸ ولی باید دانست که این متن بر هکتور منطبق نیست. مراجعه شود به مابعدالطبیعه گاما ۱۰۰ ب ۲۸ ارسطو این قول را بخطا بدموکریتوس نسبت می دهد که عقل گم شده هکتور معادل عقل انسان سالم است.

در موارد بسیار قائل است به اینکه علت جمال و نظم عقل است^۱، ولیکن در موارد دیگر عقل و نفس را یکی می‌شمارد، زیرا که عقل را به تمام حیوانات از بزرگ و کوچک و عالی و دانی نسبت می‌دهد. و حال آنکه چنین بنظر نمی‌آید که عقل، به معنی حزم^۲، نیز به تمام حیوانات، حتی به همه آدمیان، تعلق یابد.

به این ترتیب، تمام فیلسوفانی که^۳ توجه به این داشته‌اند که موجود زنده متحرک است، نفس را به اعلی درجه محرک دانسته‌اند. برعکس، کسانی که [توجه خاص آنان] به این بوده است که موجود زنده اشیاء را می‌شناسد و ادراک می‌کند، می‌گویند که نفس عبارت از اصول است^۴: در نزد کسانی که^{۱۰} بچندین اصل قائلند، نفس با این اصول یکی است، و در نزد کسانی که جز یک اصل نمی‌پذیرند، نفس همان یک اصل است. از همین رو است که

(۱) مراجعه شود به مابعدالطبیعه کتاب الف ۹۸۴ ب سطر ۸ تا ۲۳-
آناکساگورس چون عقل را علت جهان می‌شمارد آن را از نفس متمایز می‌گیرد اما چون عقل را به تمام موجودات زنده نسبت می‌دهد عقل و نفس را یکی می‌شمارد.

(۲) Prudence که احتیاط و بصیرت نیز معنی می‌شود، منظور از آن عقل عملی است که خاص انسان است و در تحصیل خیر به کار می‌افتد (مراجعه شود به اخلاق نیکوماخس ۱۰۴۰ ب ۲۰).

(۳) اینکه عقیده دومین دسته از علماء یعنی آپیدکلس و افلاطون و کسنوکرآتس که نفس را ادراک می‌دانند نقل می‌شود.

(۴) منظور ارسطو این است که آنچه چیزی را می‌شناسد باید شبیه آن باشد پس اگر نفس را قوه‌ای برای شناختن اشیاء بدانیم این اشیاء از هر اصل و عنصری باشد نفس نیز باید چنان باشد.

آمیخته کلس می گوید که نفس مرکب از تمام عناصر است^۱، و هریک از این عناصر نیز خود یک نفس است^۲. نصّ قول او این است: «خاک را با خاک می بینیم، آب را با آب، اثیر الهی را با اثیر، آتش را با آتش، مهر را با مهر و کین را با کین غم انگیز». ^۳ بهمین ترتیب، به عقیده افلاطون در طیماؤس^۴، نفس از عناصر^۵ ساخته می شود، زیرا که اشیاء از اصول ساخته شده است و در نظر او هر چیزی با چیزی که شبیه آنست^۶ شناخته می شود. همچنین در تقریرات فلسفی او^۷ می بینیم که حیوان مطلق از همان مثال «واحد»،^۸ و از طول و عرض و عمق نخستین برمی آید، و سایر موجودات نیز بوجهی مشابه با این ترکیب یافته است^۹. افلاطون نظر خود را بنحو دیگری نیز بیان

(۱) منظور عناصر چهارگانه است با اصول دوگانه مهر و کین که آنها نیز مادی است.

(۲) ارسطو چنین نتیجه می گیرد که هرگاه عناصر چهارگانه در ترکیب نفس وارد باشد در نتیجه خود نیز هر کدام باید یک نفس باشد.

(۳) این قطعه از اسپد کلس در مابعدالطبیعه کتاب بتا صفحه ۱۰۰: ۱۰۱ ب نیز شرح داده شده است.

(۴) طیماؤس ۳ ج ب بعد.

(۵) منظور از عناصر (Eléments immanents) عناصر تشکیل دهنده اعداد مثالی و نفس است و منظور از اصول (Principes extérieurs) اصول اشیاء دیگر یا عبارت دیگر همان مثل یا اعداد است. مراجعه شود به مابعدالطبیعه کتاب الف ۸۷ ب ۱۸ تا ۲۲.

(۶) طیماؤس ۵ ب بعد.

(۷) محتمل است که منظور آراء غیر مکتوب افلاطون (آگرافا دوگماتا) باشد.

(۸) این بیان مربوط به عقاید افلاطون در آخرین مراحل حیات فلسفی بقیه حاشیه در صفحه بعد

می کند: عقل واحد است و علم دو است زیرا که علم در جهت واحد بسوی یک نقطه پیش می رود؛ عدد سطح ظن است و عدد حجم احساس^۱. در واقع اعداد صراحة

بقیه حاشیه از صفحه قبل

اوست و مقرون بصعوبت فوق العاده ایست و اصل اشکال در این جااست که معانی تعبیراتی از قبیل « حیوان مطلق » و « اشیاء دیگری که بوجهی مشابه ترکیب یافته اند » روشن گردد. بنظر اکثر مفسرین قدیم و جدید (از سیمپلیکیوس و تاسیتیوس تا روبن و هیکس) حیوان مطلق همان مثال جهان است که خود حی فی نفسه است و امر معقولی است که شناسائی آن با عقل اعلی صورت می گیرد که از راه شهود به معرفت مثال نایل می شود. این امر معقول که بشناسائی عقلی درسی آید شامل مثل با اصول آنهاست و اصول عبارت است از مثال « واحد » که اصل صوری است و انواع ثنائی غیر معین بزرگ و کوچک Dyade indeterminée du grand et du petit که اصل مادی است. این انواع بزرگ و کوچک مثال طول یا عدد ۲ و مثال عرض یا عدد ۳ و مثال عمق یا عدد ۴ است. اما اشیاء دیگر تمام اشیائی است که دارای وجود جزئی است و متعلق اعتباری برای علم و ظن و احساس است. این اشیاء نیز بطریقی متشابه با حیوان مطلق یعنی بوسیله همان اصول تشکیل یافته است (یک عنصر مادی و یک عنصر صوری داشته است) منتهی تشکیل آنها مانند تشکیل حیوان مطلق فوری و بی واسطه نبوده است. رودیه بیانی ساده تر در تفسیر این قطعه برگزیده و گفته است که حیوان فی نفسه همان حیوان کلی است و منظور از اشیاء دیگر یا انواع حیوانی است که تابع کلی است یا همان حیوانات محسوس است (اصطلاح ثنائی در مقابل Dyade از ابن سیناست).

(۱) درین مبادی وجود و مبادی معرفت سوازاات برقرار است، چون هر چیزی باید با قوه ای که هم جنس و متشابه با خود آن است شناخته شود (و این اصلی است که افلاطون در صفحه ۴ ب ب بعد از رساله طیماؤس وضع کرده است).
بقیه حاشیه در صفحه بعد

۲۵ بامثّل و با اصول، یکی شمرده شده و از عناصر تشکیل یافته است.^۱ از طرف دیگر، دریافت اشیاء بعضی بوسیله عقل و بعضی دیگر با علم و بعضی هم با ظن و بالاخره برخی دیگر بوساطت احساس دانسته شده و این اعداد^۲ در همان حال مثالهای اشیاء محسوب گردیده است^۳—و چون بنظر آنان چنین می آید که نفس

بقیه حاشیه از صفحه قبل

قوانی که موجودات بوسیله آنها ادراک می شود، مانند خود موجودات، بوسیله اعداد مثالی که مبادی اشیاء مدر که است تشکیل یافته است. عقل که با معرفت شهودی تمام مثل را می شناسد با واحد نمایانده می شود. مظهر علم عدد دواست که نماینده خط است چه بنا بتوضیح ثامستیوس از مقدمات تا نتیجه یک راه بیشتر نیست که از مبدأ آغاز و به نتیجه ختم می شود؛ مظهر ظن (یا رأی) عدد ۳ است که نماینده سطح است زیرا که با شروع از مبدأ واحد بدو جهت متوجه می گردد یعنی گاه بسوی خط و گاه بسوی صواب می رود، و احساس با عدد ۴ نمایان می گردد که عدد حجم است زیرا که احساس مخصوص ادراک اجسام است و اجسام نیز با چهار نقطه مشخص است.

(۱) می دانیم که در آخرین صورت فلسفه افلاطون چنانکه در کتب الف و م و ن از مابعدالطبیعه ارسطو ملاحظه می شود مثل با اعداد یکی دانسته شده است، این مثل عددی خود مرکب از عناصر یا اصول است، یعنی واحد اصل صوری آنها وثنائی (Dyade) ناسعین بزرگ و کوچک یا انواع مشتقه آن (دراز و کوتاه و پهن و باریک و بلند و پست) اصل مادی آنهاست.

(۲) یعنی همان اعدادی که قوای مختلف را نمایان می سازد.

(۳) پس نظر افلاطون در رساله طیمائوس اثبات می شود که گفته بود هر شیئی با قوه ای که هم جنس و مشابه آن باشد شناخته می شود چه نفس نیز از همان اصولی که خود اشیاء تشکیل یافته است تشکیل می شود مثلاً واحد که بقیه حاشیه در صفحه بعد

همچنان که محرك است مُدرِك نیز هست، بعضی از فلاسفه^۱ نفس را ساخته از این دو اصل دانسته و گفته اند که نفس عددی است که خود را به حرکت درمی آورد. -
 اما آراء در باب ماهیت و تعداد این اصول مختلف است. اختلاف بالأخص^{۳۰} در میان کسانی که این اصول را جسمانی شمرده و کسانی که آنها را غیر جسمانی دانسته اند وجود دارد، و کسانی که امتزاج کرده و در تعریف اصول از هر دو منبع استفاده نموده اند با این هر دو نیز اختلاف یافته اند.^۳ دامنه اختلاف در مورد تعداد اصول نیز کشیده شده است: بعضی به یک اصل قائلند و بعض دیگر به چندین اصل و با توجه به اصول عقاید خود است^۴ که ماهیت نفس را بیان کرده اند: آنان، نه بی جهت، معتقد شدند به اینکه آنچه طبعه^۵ محرك است از اصول است^۴ - از اینجا است که این عقیده برای بعضی از فیلسوفان حاصل شده است که نفس آتش است؛ زیرا که آتش لطیف ترین و مجردترین^۵ عناصر

بقیه حاشیه از صفحه قبل

مظهر عقل است مثال اشیائی است که عقل آنها را ادراك می کند یعنی معقولات محض (رجوع شود بکتاب روبن در باب نظریه افلاطونی در باره اعداد و مثل از قول ارسطو صفحه ۳۰۸).

(۱) منظور کسوکراتس است.

(۲) اینان که اصول نفس را هم جسمانی و هم غیر جسمانی شمرده اند آپیدوکلِس و آناکساگورِس بوده اند.

(۳) درباره ماهیت و تعداد مبادی.

(۴) ارسطو در جمله اخیر فیلسوفانی را در نظر دارد که نفس را بالذات محرك دانسته اند و چون در تعریف نفس عنصر یا عناصری را که قائلند وارد ساخته اند ناچار چیزی که اولاً بالذات محرك است باید یکی از این مبادی باشد.
 (۵) بی آنکه مطلقاً مجرد باشد.

است و بعلاوه آتش است که ابتداءً خود متحرك است و اشیاء دیگر را به حرکت در می آورد. — دموکریتوس رأی خود را با فطانت بیشتری بیان کرده و دلیل تعلق هریک از این دو صفت^۱ را به نفس نشان داده است. او می گوید: نفس و عقل، تنها یک واقعیت است و این واقعیت یکی از اجسام اولیه و لایتجزا است و بسبب لطافت و شکل ذرات خود متحرك است. و از طرف دیگر قائل به این است که شکل کروی آسان تر از تمام اشکال به حرکت در می آید و به یقین شکل عقل و آتش چنین است. — آناگساگورس، که چنانکه سابقاً مذکور شد^۲ گوئی برای این عقیده است که نفس چیزی غیر از عقل است، در واقع هر دورا همچون یک طبیعت تلقی می کند، مع ذلک این فرق را قائل است که عقل برای اینکه اصل تمام موجودات فرض شود ارجحیت دارد^۳، و به هر صورت تصریح می کند که از تمام موجودات تنها عقل است که بسیط و نامخالط و خالص است^۴. و آنجا که می گوید که عقل

(۱) منظور از این دو صفت یکی لطیف بودن و دیگری متحرك بودن است (بقول هیکس) یا اینکه یکی از آن دو مدرک بودن و دیگری متحرك بودن است (بقول سیمپلیکیوس و طماس آکوئینی) یا به احتمال بیشتر یکی از آن دو متحرك بودن و دیگری متحرك بودن است (بقول تاسیتیوس و فیلوپون).

(۲) ۴۰۴ ب ۱ بعد.

(۳) مفاد کلام ارسطو چنین است: آناگساگورس عقل را چیزی می داند که همه جا و همیشه متحرك ماده است و چون در حیوان که خود خوشتن را به حرکت در می آورد قرار گیرد نفس خوانده می شود. معذک هرگاه مجموعه اشیاء را در نظر بگیریم عقل را بیش از نفس باید اصل بشماریم.

(۴) ما بعد الطبیعه ۹۸۹ ب ۱۵.

جهان را بحركت درآورده است هر دو قوه یعنی علم و تحريك را به يك اصل نسبت می دهد^۱. هرگاه این روایت درست باشد که طالس ادعا کرده است که سنگ آهن را چون آهن را جذب می کند نفسی دارد ، ظاهراً او نیز^{۲۰} نفس را قوه محرکه می دانسته است. — در نظر دیوگنس (چنانکه در نظر بعضی دیگر)^۲ نفس هوا است ؛ زیرا که او هوارا لطیف تر از تمام اجسام می دانست حتی از اصل، و همین را دلیل بر آن می شمرد که نفس ادراك می کند و بحركت درمی آورد: هوا از این حیث که اول است و هر چه غیر از آن است از آن ناشی می شود ادراك می کند و از این حیث که لطیف ترین اجسام است محرک است. — هراکلیتوس نیز نفس را اصل می شمرد، زیرا که نفس به نظری^{۲۵} بخاری است که سایر اشیاء از آن تشکیل یافته است^۳. باز می گوید که این اصل مجردترین چیزی است که وجود دارد و در سیلانی دائمی است، و اینکه متحرك با متحرك شناخته می شود زیرا که به نظر وی و به نظر اغلب فیلسوفان^۴ تمام موجودات در حرکت است^۵. رای آلکمشون نیز درباره نفس به وضوح پیدا است که چنین است. او مدعی است که نفس، به سبب شباهتی که^{۳۰} با موجودات فناپذیر دارد، فناپذیر است و آن را این مشابعت به سبب تحرك

(۱) قطعه ۱۲ و ۱۳.

(۲) آناکسیمنس و آناگساگورس و ارکلائوس (Archelaüs).

(۳) بخار گرم یا آتش نخستین.

(۴) خاصه کراتولوس و سایر پیروان هراکلیتوس.

(۵) از این جا برمی آید که نفس مدرك است چه در حال حرکت تمام

موجودات را ، که آنها نیز پیوسته در حرکت است، می شناسد.

دائم آن حاصل شده است، زیرا که تمام اشیاء الهی، از ماه و خورشید و ستارگان و سراسر آسمان، همواره به نحوی متصل در حرکت است. — از فیلسوفانی که فکرشان سطحی تر است، بعضی مانند هیپون^۱، حتی گفته اند که نفس آب است؛ عقیده آنان گویا ناشی از این باشد که نطفه در تمام حیوانات مرطوب است^۲؛ زیرا که هیپون ادّعی کسانی را که می گویند نفس خون است^۳ رد می کند و می گوید که نفس اولیّه نطفه است و نطفه از خون نیست. — و بعضی دیگر، مثل کریتیاس، بران رفته اند که نفس خون است از این نظر که اخصّ صفات نفس احساس است و این خاصیت ناشی از طبیعت خون است. — پس به هر کدام از این عناصر یکی از فیلسوفان قائل شده است، غیر از به خاک که کسی آن را نپذیرفته است، مگر آن کسی که گفته باشد که نفس ناشی از تمام عناصر یا خود تمام عناصر است^۴.

بنابراین، همه این فیلسوفان^۵، نفس را با سه صفت تعریف کرده اند که می توان آنها را حرکت و احساس و عدم جسمانیت دانست، و هریک از این صفات به اصلی که هریک از آنان وضع کرده است تعلق دارد^۶. از همین جاست که کسانی که نفس را با شناسائی تعریف می کنند، آن را یکی از عناصر یا مرکّب از عناصر می شمارند^۷، و به این ترتیب همگی، جزیک

(۱) Hippon.

(۲) مراجعه شود به مابعدالطبیعه ۹۸۳ ب ۲۲ در باب طالس.

(۳) اسپد کلس.

(۴) خلاصه فصل.

(۵) عبارت دیگر در بین صفتی که هر فیلسوف به نفس نسبت می دهد و

اصلی که برای آن وضع می کند مناسبت موجود است.

(۶) از گروه اول دیوجانس و هراکلیتوس و هیپون، از گروه دوم اسپد کلس و

کریتیاس و افلاطون.

- تن^۱، آرائی نزدیک به یکدیگر دارند. در واقع، اینان می‌گویند که هر شیئی با شیء مشابه خود شناخته می‌شود، و چون نفس تمام اشیاء را می‌شناسد آن را ساخته از تمام عناصر می‌دانند. به این ترتیب، فیلسوفانی که جز یک علت و یک عنصر مثل آتش یا هوا نمی‌پذیرند، نفس را تنها از یک عنصر ساخته می‌دانند، ولیکن کسانی که قائل به چندین اصلند نفس را مرکب از چندین اصل می‌شمارند. — آناگساگورس تنها کسی است که می‌گوید نفس انفعال‌ناپذیر است و هیچ وجه اشتراکی با هیچ شیء دیگری ندارد. اما اگر طبیعت آن چنین باشد، چگونه و به چه علت شناسائی حاصل خواهد کرد؟ آناگساگورس آن را تعیین نکرده است، و از اقوال او نیز به صراحت نمی‌توان آن را استنباط کرد. — کسانی^۲ که قائل به اصول متضاد می‌شوند، جعلی می‌گویند که نفس نیز از اضداد ساخته شده است؛ برعکس، کسانی که یکی از این دو ضد یا دیگری را، مثلاً گرم یا سرد یا صفتی دیگر از این قبیل را، اصل می‌گیرند، نفس را هم به یکی از این دو ضد مؤول می‌دارند، نیز از همین روست که از الفاظی که در تسمیه نفس بکار رفته است استعانت می‌جویند^۳:

(۱) آناگساگورس.

- (۲) مثل امید کلس که قائل به چهار عنصر متقابل و دو اصل متضاد است.
 (۳) منظور اینست که هریک از این فیلسوفان می‌کوشد که وجه تسمیه‌ای برای نفس بر حسب نظر خاص خود بیاورد. بعضی آن را به نامی که مشتق از کلمه‌ای بمعنی جوشیدن است و بعض دیگر آن را به نام دیگری که مشتق از لفظی بمعنی سرد است می‌نامند. در باب لغت سازی‌های پیروان هراکلیتوس رجوع شود به کراتولوس افلاطون ۳۹۹.

آنان که نفس را با گرم یکی می‌دانند یقین دارند که کلمهٔ ZEN از همین جا آمده است؛ برعکس، کسانی که آن را با سرد یکی می‌شمارند، مسلّم می‌دانند که به سبب تنفس و تبرّداست که آن را PSYCHÉ نامیده‌اند.

۳۰ اینهاست عقاید رایج در باب نفس و دلائل اظهار آنها به نحو مذکور.

<انتقاد نظریه‌ای که بر حسب آن نفس محرك خود است>

ابتدا باید تحقیق کرد که حرکت عبارت از چیست ؟ - بی شک و به راستی نه فقط نادرست است که جوهر نفس را مانند کسانی ملحوظ کنیم که نفس را ، به آنچه خود را به حرکت درآورد یا قابل به حرکت درآوردن خود است تعریف کرده‌اند بلکه این نیز مطلقاً ناممکن است که حرکت به نفس تعلق گیرد ^۱.

بنا
بر
این

ما سابقاً به ثبوت رسانیده‌ایم که محرك خود متحرك بالضروره نیست ^۲. هر شیئی به یکی از دو طریق ممکن است در حرکت باشد: یا به شیئی دیگر ^۳ یا خود به خویش. هرگاه چیزی به سبب اینکه شیء متحرك کی حاوی آن است در حرکت باشد ، گوئیم با شیء دیگر حرکت می‌کند ، مثل ملاحان ، که حرکت آنان بهمان ترتیب نیست که کشتی راست . کشتی بنفسه حرکت می‌کند ، و ملاحان به سبب اینکه در کشتی متحرك بجای دارند . و این امر وقتی به وضوح می‌رسد که اعضای آنان را در نظر گیریم: چه حرکت خاص

(۱) اعم از اینکه حرکت را به هر نحوی بگیریم . به عقیده ارسطو حیوان از این حیث که موجودی است که خود به حرکت درمی‌آید به دو جزء متحرك و محرك که بدن و نفس است تقسیم می‌شود و جزء محرك نامتحرك است .

(۲) فیزیک: دفتر ۸ بند ۵ .

(۳) به عبارت دیگر بالعروض حرکت می‌کند .

پاها راه رفتن است ، که حرکتِ خاصّ انسان نیز همان است ؛ و حال آنکه
 ۱۰ راه رفتن به ملاحان نسبت داده نمی شود. — چون اصطلاح «متحرک بودن»
 می تواند به این دو طریق بکار رود ، اینکه باید درباره نفس تحقیق کرد که
 آیا او به خود متحرک است یا در حرکت سهیم است . و چون حرکات
 بر چهار قسم است ^۱ : انتقال و استحاله و ذبول و نمو ، حرکتِ نفس ، یا
 می تواند به یکی از این اقسام باشد ، یا به چند قسم از آنها ، یا به تمام آنها .
 ۱۰ اما اگر نفس متحرک بالعرض نباشد ، بالطبع واجد حرکت خواهد بود .
 اما اگر چنین باشد مکانی هم خواهد داشت ، زیرا که تمام حرکاتی که نام
 بردیم در مکان است ^۲ . — بعلاوه ، هرگاه ذات نفس این باشد که خود را
 به حرکت در آورد ، تعلقِ حرکت به آن بالعرض نخواهد بود ، چنانکه در
 مورد شیئی که سفید رنگ است یا در مورد شیئی که سه ذراع طول دارد
 چنین است ^۳ . این تعینات نیز در حرکت است ولی فقط بالعرض ، زیرا که

(۱) مشائین شرق نیز حرکت را در چهار مقوله می دانند باین تفاوت که
 ذبول و نمو را چون هر دو حرکت در مقوله کم است قسم واحدی به شمار
 می آورند و علاوه بر آنها به حرکت در مقوله وضع نیز همچون قسم مستقلی از
 حرکات قائلند ، م .

(۲) ارسطو حرکت انتقالی را شرط لازم برای تمام حرکات دیگر می شمارد
 (کتاب طبیعت ۲۶۰ ب و ۱۳ و کون و فساد ۲۲۰ الف و ۱۸ ب و ۲۲۲ ب) پس اگر
 نفس بالطبع دارای حرکت باشد حرکت او را به هر قسم تصور کنیم مستلزم
 مکان خواهد بود و قبول مکان برای نفس باطل است ، اما اگر حرکت نفس را
 بالعرض بدانیم این اشکال از میان می رود .

(۳) بالعرض حرکت می کند و جسمی که این دو صفت بآن تعلق دارد
 بالطبع در حرکت می باشد .

- آنچه واقعاً به حرکت درمی آید حاملی است که اینها تعلق به آن دارد، یعنی ۲۰ جسم؛ و دلیل اینکه مکان طبیعی برای آنها نیست^۱ همین است. اما اگر درست باشد که نفس بالطبیعه در حرکت سهیم است چنین مکانی خواهد داشت^۲. - بعلاوه، هرگاه نفس بالطبیعه در حرکت باشد، باید بتواند متحرک به حرکت قسری نیز باشد؛ و هرگاه متحرک به حرکت قسری باشد، باید بتواند بالطبیعه نیز در حرکت باشد^۳. و همچنین است در باب سکون؛ زیرا که نهایت حرکت طبیعی شیء مکان سکون طبیعی آن شیء نیز هست، و به همین ترتیب، نهایت حرکت قسری آن مکان سکون قسری آن است. ۲۰ اما حرکات یا سکانات قسری نفس چه می تواند بود؟ حتی اگر بخواهیم در این مورد به تخیل نیز پردازیم، بیان آن آسان نخواهد بود^۴. - وانگهی،

- (۱) بلکه مکان طبیعی فقط برای جسمی است که آنها به او تعلق دارد.
 (۲) دلیل سابق چنین بود که قبول حرکت برای نفس مستلزم قبول مکان برای آنست و این دلیل چنین است که قبول حرکت برای نفس مستلزم قبول مکان طبیعی برای آنست یعنی همانطور که هر عنصری دارای مکان (یا حیز) طبیعی است نفس را نیز باید چنین مکانی باشد و حال آنکه چنین نیست.
 (۳) هرگونه حرکت عنصری که متوجه به سوی مکان طبیعی آن باشد حرکت طبیعی است و هرگونه حرکتی که درخلاف جهت باشد حرکت قسری است یعنی تحت تأثیر عاملی است که خارج از طبیعت قرار دارد و هر عنصری که دارای حرکت طبیعی باشد باید بتواند حرکت قسری نیز بپذیرد و بالعکس.
 رجوع شود بکتاب طبیعت ۲۱۵ الف ۱ و کون و فساد ۳۶۶ ب ۲۶.
 (۴) یعنی اگر تخیل خود را رها کنیم تا بتواند انواعی از حرکت یا سکون قسری را با تأویلاتی به نفس نسبت دهد این کار به سهولت صورت پذیر نخواهد بود زیرا که آنچه در وجود حیوان حرکت قسری را می پذیرد شیء مرکب از ماده و صورت است نه نفس.

هرگاه به سوی بالا حرکت کند آتش خواهد بود ، و اگر به سوی پائین در حرکت باشد خاك خواهد بود؛ زیرا که حرکات این اجسام چنین است و همین استدلال بر حرکات متوسط^۱ نیز قابل اطلاق است. — اشکال دیگر: ۳۰ چون در واقع چنین به نظر می آید که نفس بدن را به حرکت درمی آورد ، می توان به حق چنین فرض کرد که نفس با همین حرکاتی که بوسیله آنها خود او حرکت می کند بدن را به حرکت درمی آورد؛ اما اگر چنین باشد، قول به عکس آن نیز صحیح است که حرکتی که بدن متحرک به آن است همان است که نفس را به حرکت درمی آورد. و چون بدن متحرک به حرکت انتقالی است^۲، نفس نیز باید بتواند به همان طریقی که بدن راست، چه به جمله خود^۳ و چه به اجزاء خود، جا به جا شود^۴. اما هرگاه چنین امکانی حاصل شود این نیز باید ممکن باشد که نفس از بدن دور گردد و به آن رجعت

(۱) منظور حرکات آب و هوا است که متوجه بسوی مکانهای متوسطی بین آتش و خاك است.

(۲) یا از طریق استحاله یا از طریق نمو حرکت کند ، به عبارت دیگر اعم از اینکه حرکت اینی یا کیفی یا کمی حاصل کند ، نفس باید جا به جا شود (می دانیم که استحاله یا نمو نیز مستلزم انتقال است).

(۳) شییی که به کل خود حرکت کند در مکان جا به جا می شود اما شییی که به اجزاء خود حرکت می کند اجزاء آن نسبت به یکدیگر در حرکت است ولی کل شیء در مکان سابق خود مستقر است مثل گردش کره بر روی محور خود (کون و فساد ۳۲۰ الف ۱۹) و این همان است که بعداً حرکت وضعی نامیده اند.

(۴) و این باطل است.

یابد ، و از این جا نتیجه خواهد شد که حیوانات مرده بتوانند دوباره زنده شوند^۱ . - [ممکن است بگویند که] شیء دیگری جز خود نفس می تواند حرکتی بالعرض به نفس به بخشد چنانکه حیوان می تواند به حرکت قسری رانده شود^۲ . [این درست است] ، ولیکن در این صورت دیگر نباید قبول داشت که شیئی که ذاتاً متحرک به خویشتن است بتواند با شیء دیگر به حرکت در آید، مگر بالعرض، همان طور که چیزی که بخود یا برای خود خیر است نمی تواند به چیز دیگر یا برای چیز دیگر خیر باشد. و بر فرض اینکه نفس متحرک باشد ، سزاوارتر این است که بگوئیم با اشیاء محسوس به حرکت در می آید^۳ ، - بعلاوه، هرگاه بگوئیم که نفس خود را به حرکت در می آورد

(۱) قبول حرکت برای نفس این نتیجه باطل را نیز می دهد که نفس بتواند از بدن مفارقت جوید و به آن عود کند. البته باید دانست که عقیده به رستاخیز در فلسفه ارسطو نمی توانست موجه باشد.

(۲) نفس حیوان به دو طریق می تواند بالعرض در حرکت باشد یا بنفسها حرکت عرضی میکند و آن وقتی است که شیء مرکب از ماده و صورت یا نفس و بدن را به حرکت در می آورد و چون خود او نیز جزء این شیء مرکب است بالعرض متحرک می شود یا اینکه نفس حرکت عرضی را بوسیله خود پیدا نمی کند بلکه در موقعی چنین می شود که حیوان با عامل خارجی به حرکت در آید.

(۳) مفاد جواب ارسطو به اعتراض سابق این است که هرگاه قبول داشته باشیم که نفس بالعرض بر اثر عامل خارجی به حرکت در می آید از یک طرف نفس را بالذات و بالطبع متحرک دانسته ایم و از طرف دیگر آن را متحرک بشیء دیگر شمرده ایم پس باید گفت که نفس به ذات خود متحرک نیست کسانی که بقیه حاشیه در صفحه بعد

به این معنی است که بگوئیم که خود نفس است که به حرکت درمی آید ؛ و چون در هر گونه حرکتی شیء متحرک، از آن حیث که متحرک است، جابه جا می شود [لازم می آید] که نفس از جوهر خود عاری گردد ، مشروط بر اینکه نفس بالعرض خود را به حرکت درنیاورده باشد ، بلکه حرکت به جوهر خود او بالذات تعلق گرفته باشد^۱ . — حتی بعضی از فیلسوفان گفته اند که نفس به همان طریقی که خود را به حرکت درمی آورد ، جسمی را نیز که در آن قرار دارد تحریک می کند^۲ . مثلاً ، رأی دموکریتوس چنین است ، و آن تقریباً به سخن فیلیپوس^۳ کمدی نویس می ماند که گفته است که دِدالوس پیکره چوبینی را که از زهره^۴ ساخته بود با سیمانی که در آن

بقیه حاشیه از صفحه قبل

نفس را به ذات خود متحرک می شمارند احساس را حرکتی بالذات برای نفس می دانند و حال آنکه احساس حرکتی است که شیء محسوس آن را به وجود می آورد و با تغییرات جسمانی همراه است پس از این لحاظ نیز نمی توان گفت که نفس بخود متحرک است.

- (۱) هر گونه حرکتی تغییری است. پس هرگاه نفس از آن حیث که نفس است خود را به حرکت درآورده و حامل حرکت نیز خود آن باشد باید طبیعت آن فساد بپذیرد و جای آن را طبیعت دیگر بگیرد و این باطل است.
- (۲) نظریه دیگری را طرح و انتقاد می کند و آن مبتنی است بر اینکه نفس دارای حرکت مکانی است که جزء به جزء با حرکات بدن مرتبط و مناسب است و آن حرکات را به بدن منتقل می سازد.
- (۳) Philippe که کمدی Dédale را نوشته است فرزند اریستوفان است.
- (۴) Aphrodite.

فروریخت به جنبش در آورد. بیان دموکریتوس نیز به همین معنی است: او ۲۰ می گوید که کُرّات لایتجزّا ۱، که چون طبیعت آنها اینست که هرگز در حال سکون قرار نگیرند درحرکتند، تمام بدن را می کشانند و به حرکت درمی آورند. ولی ما هم می پرسیم که آیا همین اجزاء لایتجزّا است که سکون را نیز موجب می شود؟ چگونه می تواند چنین باشد؟ این است مطلبی که تبیین آن دشوار بلکه ناممکن است، و بطور کلی، چنین به نظر نمی رسد که نفس حیوان را به این طریق به حرکت در آورد، بلکه در واقع به وساطت نوعی ۲۰ از اختیار و تفکر است [که محرك حیوان می شود] ۲.

در رساله طیمائوس نیز عیناً به همین نحو ۳ عمل محرك نفس نسبت

(۱) منظور اجزاء لایتجزای کروی است که نفس از آنها ترکیب می شود و بسبب تحرك فوق العاده خود حرکات خود را به تمام بدنی که با آن در تماس است منتقل می سازند.

(۲) استدلال کلی است که بر تمام نظریات کسانی که نفس را متحرك بالذات می دانند قابل تطبیق است. — ارسطو می گوید که نفس و بدن دو شیء نیستند که باهم در تماس باشند چه آن دو از یکدیگر مانند صورت از ماده جدائی ناپذیرند تا آنجا که تبیین رابطه آنها با یکدیگر از طریق علم طبیعی محال است. نفس را نباید مانند ملاحی پنداشت که کشتی خود را حرکت می دهد، محرك حیوان نفس نیست بلکه صورت است اما نه صورت طبیعی که او خود دارد، بلکه صورت کاملی که حیوان به سبب ذات خود به سوی آن مایل است. خلاصه کلام: محرك حیوان صورتی است که مطلوب اوست و این مطلوب چون بدست آمد حیوان بی حرکت می ماند و آرام و قرار می گیرد همان طور که جسم طبیعی در مکان طبیعی خود چنین می شود.

(۳) یعنی به همان ترتیب که دموکریتوس بیان کرده بود.

به بدن به طریق طبیعی تبیین می شود : نفس به سبب تداخلی که با بدن دارد در همان حالی که خود را به حرکت درمی آورد بدن را نیز تحریک می کند . زیرا که ، [صانع]^۱ بعد از اینکه نفس را از عناصر صورت پذیر ساخت و آن را بر طبق اعداد متناسب تقسیم کرد ، برای اینکه نفس احساسی فطری از تناسب درخویشتن داشته باشد و جهان حرکات متناسب انجام دهد ، امتداد مستقیم را به شکل دایره خم کرد ، و پس از تقسیم آن دایره واحد به دو دایره ای که در دو نقطه بهم متصل است ، یکی از این دو دایره را نیز به هفت دایره تقسیم کرد ، از این جهت که <در این هیئت تألیفی> حرکات آسمان همان حرکات نفس است^۲ . — اما ، اولاً ، صحیح نیست که نفس را

۷۰۴ الف

(۱) Dêmiourgos «نامی است که افلاطون در رساله طیماؤس خدای جهان آفرین را بدان نامیده است... افلاطون صانع متعال را غیر از خدایان فرودست می داند. صانع متعال خالق نفس عالم است و هموست که خدایان دیگر را آفریده و مأمور خلق موجودات فناپذیر ساخته است» (فرهنگ فلسفی لا لاند) . — البته باید دانست که به اعتبار دیگر خدا در نظر افلاطون منطبق بر مثال خیر یا مثال المثل می شود. اما مثال به معنی افلاطونی خود نمی تواند خالق باشد. لذا خدا از آن حیث که سازنده جهان است در آراء افلاطون منطبق بر همین مفهومی می شود که نام Dêmiourgos گرفته است و به همین سبب است که ما آن را به کلمه صانع که حاکی از همین جنبه سازندگی و آفرینندگی خدای متعال است ترجمه کرده ایم (م) .

(۲) رجوع شود به رساله طیماؤس صفحه ۳۴ ب پیعد. — در این بیان رساله طیماؤس که مورد بحث زیادی از طرف مفسرین آثار افلاطون قرار گرفته پاره ای از مطالب علمی با بعضی از رسوم اساطیری به هم آمیخته است و در تأویل بقیه حاشیه در صفحه بعد

مقدار بدانیم . پیدا است، که در رساله طیمائوس قصد این بوده است، که

بقیه حاشیه از صفحه قبل

آن باید به معانی رموز توجه داشت در صورتی که ارسطو آن را به ظاهر عبارت گرفته و مورد انتقاد قرار داده است. خلاصه بیان طیمائوس به طوری که در فهم این قهره از متن کتاب نفس به کار آید چنین است که جسم جهان موجود زنده ای است یعنی دارای نفس است و نفس جهان بر جسم آن مقدم است و از طرف دیگر نفس انسانی عالمی صغیر در عالمی کبیر است و سوازیات این دو عالم یعنی سوازیات جهان با نفس شرط شناسائی است. عناصری که نفس جهان را پدید آورده است ذات تقسیم ناپذیر (یعنی ذات عین *Même* که عالم مثل است) و ذات تقسیم پذیر (یعنی ذات غیر *Autre* که جهان محسوس است) می باشد صانع بمدد این دو ذات ذات دیگری ترکیب نموده و سپس این مد را به هم آمیخته و ذات چهارسی پدید آورده است تا در بنای کره سماوی بکار ببرد. آنگاه صانع از روی نسب پیچیده ریاضی یعنی اعدادی مانند آنچه فواصل اصوات را حاصل می کند آن را به هفت جزء تقسیم می نماید یعنی فواصل آنها را با وسائط عددی متوافق پر می کند. چون به این ترتیب خلیطی بدست آمد صانع کره سماوی را می سازد: این خلیط را به شکل دو رشته متوالی درسی آورد بعد دو قسمت آن را به شکل دو دایره متحدالمرکز خم می سازد که دایره خارجی دایره عین (*Equateur*) و دایره داخلی دایره غیر (*Ecliptique*) است. این دایره اخیر با تقسیمات شش گانه به هفت دایره متحدالمرکز تقسیم می شود که هر کدام مربوط به یکی از سیارات است. بالعکس دایره اول غیر منقسم می ماند، و از همین رو حرکت ذات عین (وحدت) اولویت می یابد. این دایره ها حرکاتی در جهات مختلف و با سرعت های مختلف انجام می دهند و بالاخره جسم جهان نیز در توافق و تناسب صحیحی با نفس آن درسی آید و قرار می یابد.

(۱) مقدمه باید گفت که افلاطون مقدار را جزء مفاهیم ریاضی که

بقیه حاشیه در صفحه بعد

نفس جهان از طبیعت همان چیزی است که عقل نام دارد، زیرا که البته آن را به نفس حسّاس یا به نفس شهوی، که حرکات آنها انتقال دورانی

بقیه حاشیه از صفحه قبل

واقعیات متوسط در بین مثل و جهان محسوس است می شمارد اما ارسطو مفاهیم ریاضی را فقط حلودی می داند که از طریق انتزاع منطقی از اجسام به دست آمده است. — اینک گوئیم که خلاصه اولین استدلال ارسطو در رد افلاطون (۱۰۷، الف ۲-۱۰) چنین است که نفس را نمی توان مقدار دانست زیرا که نفسی که افلاطون در رساله طیماؤس آن را نفس جهان دانسته و بصورت دایره یا حرکت دورانی در آورده است همان عقل است چه نفس شهوی و نفس حسّاس بعد از نفس جهان بوجود آمده اند و دارای خصوصیت نفس جهان که حرکت دورانی است نیستند بلکه به خط مستقیم به سوی اسوری که متعلق ادراک آنهاست توجه می کنند (طیماؤس ۴۴ تا ۴۳) اما عقل همان تعقل است که فعل عقل می باشد و بدون آن عقل وجود بالقوه خواهد داشت نه بالفعل و تعقل نیز با معقولات که متعلق تعقل است یکی است چه هرگاه معقولاتی نباشد تعقلی صورت نخواهد گرفت. اما در استدلال عقلی یک سلسله از مفاهیم بکار می رود که مانند سلسله اعداد نسبت به همدیگر تتابع دارد یعنی مفاهیمی است که هر کدام از آنها از دیگری مشخص و متمایز است و اجزاء هر مفهوم در همدیگر تداخل یافته و تشکیل وحدتی داده است پس نتیجه می گیریم که اتصال و وحدت فقط در داخل یک مفهوم عقلی است و از مفهومی به مفهوم دیگر چنین اتصالی وجود ندارد بلکه مفاهیم عقلی تشکیل سلسله ای را می دهد که وحدتی که در بین حلقه های آن وجود دارد وحدت تتابعی است *Unité de consécution* از آن قبیل که در بین اجزاء کم منفصل و سلسله اعداد وجود دارد نه وحدت اتصالی که در مقدار موجود است پس عقل را یا باید مانند صورت محض غیر قابل انقسام بدانیم یا اتصال آن را از نوع اتصالی که در عدد وجود دارد بشماریم پس عقل مقدار نیست و چون چنین باشد نفس نیز مقدار نمی تواند بود.

نیست، نمی توان تشبیه کرد. اما عقل مانند تعقل واحد و متصل است و تعقل با معقولات یکی است؛ از طرف دیگر معقولات وحدتِ تابعی دارد، مانند عدد نه مانند مقدار. همین سبب، عقل متصل بمعنی اخیر نیست^۱، بلکه^{۱۰} یا خود تقسیم ناپذیر است، یا اینکه متصل است، ولی نه مانند مقدار. — در واقع، هرگاه عقل مقدار باشد، باید دید که چگونه خواهد اندیشید؟^۲

(۱) یعنی اتصال مقداری، یا بعبارت دیگر، اتصالی از آن قبیل که در کم متصل وجود دارد.

(۲) از این جا ببعده، ایراد دوم ارسطو به رساله طیمائوس است که می خواهد در ضمن آن بگوید که بین امتداد و فکر تجانس و توافقی نمی تواند بود و حرکت طبیعی دوایر با حرکت روحانی فکر ارتباطی نمی تواند داشت و تماس مادی فکر با موضوع خود قابل تبیین نیست. در این استدلال وجوه مختلفی که تماس مادی فکر با متعلق خود ممکن است پیدا کند طرح و انتقاد گردیده است: هرگاه ذهن مقدار باشد، اجزاء آن یا مقادیر است یا نقاط؛ اگر نقاط باشد، چون نقاط در ضمن حرکت دورانی فکر متوالیاً یکی پس از دیگری با متعلق فکر تماس یابد تعقل این موضوع حاصل می شود؛ اما، چون نقاط هر مقداری غیر متناهی است، برای تماس آن با شیء دیگر زمان غیر متناهی لازم است، پس عقل نباید هیچ اسری را در زمان متناهی و محدودی تعقل کند، و این باطل است. اما اگر اجزاء ذهن مقادیر باشد، چون هر کدام از قطعات متشابه و متجانس این مقدار متوالیاً با شیء واحدی تماس می گیرد، یا عقل باید شیء واحدی را به دفعات متعدد تعقل کند، و این نیز باطل است؛ یا باید فرض کنیم که تماس یک جزء از عقل باشیء خارجی برای تعقل آن کافی است در این صورت چه لزوم دارد که عقل را دارای حرکت دورانی و اتصال مقداری فرض کنیم. و هرگاه دایره با یکایک اجزاء خود باشیء تماس نمی گیرد بلکه من حیث المجموع فکر می کند بقیه حاشیه در صفحه بعد

به جمله خود، یا به یکی از اجزاء خود ؟ اگر به یکی از اجزاء خود باشد،
یا به مقداری است و یا به نقطه‌ای (اگر لازم باشد که نقطه را جزء بدانیم)^۱.
پس اگر به نقطه‌ای باشد، چون تعداد نقاط غیرمتناهی است، پیداست که
هرگز عقل به طیّ [جمله] آنها قادر نخواهد آمد. اگر به مقداری باشد،
موضوع واحد را به دفعات متعدّد، یا حتّی به دفعات نامتناهی خواهد
اندیشید. و حال آنکه پیداست که او جز یک بار نمی‌تواند بیندیشد. و
هرگاه کافی باشد که به وسیله یکی از اجزاء خود [با اشیاء] تماس حاصل
کند، چه لزوم دارد که متحرّک به حرکت دورانی باشد، یا اینکه مطلقاً
مقداری داشته باشد؟ امّا هرگاه برای اینکه بیندیشد، باید بوسیله کلّ
دایره تماس حاصل کند، تماس بوسیله اجزاء چه می‌شود؟ بعلاوه، چگونه
منقسم را با نامنقسم، و نامنقسم را با منقسم، خواهد اندیشید؟ و واجب است
۲. که عقل خود همین دایره باشد^۲، زیرا که حرکت عقل تعقل است، و
حرکت دایره انتقال دورانی است. پس اگر تعقل انتقال دورانی باشد،
عقل دایره‌ای خواهد بود که دارای چنین انتقال دورانی یعنی تعقل است.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

تماس اجزاء چه معنی دارد. بالاخره اگر اجزاء عقل اجزاء شیء را می‌اندیشند و
هرجزئی از عقل باجزئی از شیء تماس می‌گیرد امور نامنقسم مثل صورتهای
مجرد محض که جزئی ندارد چگونه شناخته و دریافته می‌شود و بالعکس.

(۱) زیرا که نقطه جزئی از مقدار نیست.

(۲) عمل عقل تعقل است و عمل دایره حرکت دورانی است و چون تعقل

حرکت دورانی است عقل نیز همان دایره است.

اما آنچه تا به ابد متعلق تفکر عقل خواهد بود چیست؟^۱ زیرا که چون انتقال دورانی ابدی است، باید چنین متعلق نیز باشد.^۲ اما اندیشه‌های عملی محدود به حدودی است (زیرا که هر یک از آنها شیء دیگری را در مدّ نظر دارد)، و اندیشه‌های نظری [هم] به همان وجهی که تعابیر منطقی آنها محدود می‌شود محدودی دارد. و هر تعبیر منطقی یا تعریف است یا برهان.^۳ برهان از اصلی آغاز می‌شود و غایت آن را می‌توان گفت که همان قیاس^۴ یا نتیجه است؛ برهان حتی اگر محدود هم نباشد^۵، لا اقلّ در همان جهت مقدّمه به سوی نفس خود عود نمی‌کند، بلکه، متوالیاً به مدد حدّ

(۱) ایراد سوم اینکه تفکر حرکت دورانی است و بهمین سبب آغاز و پایان ندارد پس باید موضوع جاودانی داشته باشد و آن چیست؟

(۲) بعقیده ارسطو هیچ چیز نمی‌تواند موضوع تفکر جاودانی باشد زیرا که افکار عملی با غایات خود محدود و متناهی می‌شود و افکار نظری با نطق درونی یعنی سیر تدریجی فکر از مبادی به نتایج صورت می‌گیرد و این سیر یا بصورت حد است که موضوع خود را محدود می‌سازد و یا بصورت برهان است که چون به نتیجه رسید انتها می‌پذیرد.

(۳) Syllogisme.

(۴) منظور ارسطو این است که استدلال دوری که از نتیجه حاصله دوباره به سوی مقدّمه باز گردد به هیچ وجه ممکن نیست. البته در بعضی از موارد براهین با همدیگر تتابع می‌یابد، یعنی برهان به نتیجه معینی که از آن حاصل می‌شود محدود نمی‌گردد. بلکه نتیجه حاصله خود مقدّمه برهان دیگر واقع می‌شود و هلم جرا. ولی به هر صورت این تتابع پیوسته در خط مستقیم پیش می‌رود نه اینکه سلسله براهین دایره‌ای پدید آورد که پایان آن دوباره آغاز آن باشد.

۳۰. وسط و حدّ طرف^۱، در خطّ مستقیم پیش می‌رود. تعاریف نیز به همین ترتیب
 جملگی محدود است^۲. — بعلاوه^۳، چون حرکت انتقالی دورانی واحدی به دفعات
 متعدّد انجام می‌گیرد، عقل نیز باید شیء واحدی را به دفعات متعدّد متعلّق
 تفکّر قرار دهد. — دیگر اینکه^۴ : عقل بیشتر به سکون یا توقف شباهت
 دارد تا به حرکت : و همچنین است قیاس. و از طرف دیگر، آنچه [حرکت
 آن]^۵ شاقّ یا قسری است در حدّ اعلای سعادت نیست^۶ پس هرگاه حرکت
 نفس نفی دات آن باشد نفس برخلاف طبیعت خود حرکت خواهد کرد. —
 این نیز رنج آور است^۷ که با بدن آمیخته باشد بی آنکه بتواند از آن
 مفارقت جوید، علاوه بر اینکه باید از اجتناب کند، هرگاه این قول، چنانکه

(۱) منظور حدّین اکبر و اصغراست که طرفین قیاس را تشکیل می‌دهد.

(۲) یعنی به همان ترتیب که برایین محدود می‌شود؛ چه آنها نیز پیوسته
 مبدأی و غایتی دارد.

(۳) ایراد چهارم ارسطو.

(۴) ایراد پنجم این است که فکر فعلیت است و به همین سبب حرکت و
 صیوریت را دران راهی نیست. چنانکه در کتاب طبیعت، ۲۴۷، ب، ۱۰، سی گوید
 که «عقل با سکون و توقف می‌شناسد و می‌اندیشد».

(۵) در ترجمه فرانسوی چنین است. «آنچه شاق یا قسری است در حد
 اعلای سعادت نیست» و ما از روی ترجمه انگلیسی هیکس بواسطه ترجمه
 عربی جدید اصلاح کرده ایم (م).

(۶) حدّ اعلای سعادت در رساله طیماؤس به نفس نسبت داده شده است. و چون
 ماهیت عقل بسبب فعلیت خود سکون یا توقف است، حرکت مانع سعادت آنست.

(۷) ایراد ششم ارسطو.

- عادت بران جاریست و بسیاری دران متفقند^۱، صحیح باشد که برای عقل^۵ بهتر است که با بدنی متحد نباشد^۲. - بعلاوه^۳ علت انتقال دورانی آسمان مبهم می ماند: علت این انتقال دورانی جوهر نفس نیست^۴ بلکه نفس بالعرض چنین حرکتی دارد؛ این علت بطریق اولی جرم هم نیست^۵؛ زیرا که نفس بیش از جرم چنین صلاحیتی دارد و حتی نمی گویند که اگر چنین باشد بهتر است. مع ذلک می بایست دلیلی که خدا به سبب آن نفس را به حرکت دورانی درمی آورد خود این باشد که حرکت برای آن بهتر از سکون است، و هرگاه حرکتی بدین سان داشته باشد نیکوتر از این است که به قسم دیگری حرکت کند^۶.

(۱) افلاطون و افلاطونیان رجوع شود به فیدون، ۶۶، ب.

(۲) افلاطونیان می گویند که آنچه با طبیعت عقل توافق بیشتری دارد این است که از بدن مفارق باشد پس بیان طیمائوس که تحریک نفس را برطبق اصول طبیعی و بسبب تداخل آن بآیند می دانند درست نمی تواند بود (۴۰۶، ب ۲۷ از همین کتاب).

(۳) ایراد هفتم.

(۴) یعنی جوهر نفس جهان نیست، زیرا که در طیمائوس حرکت دورانی بعد از نفس جهان به وجود می آید و علت آن نمی تواند بود، بلکه صانع آن را برخلیط نفس می افزاید.

(۵) زیرا که بدن متحرك است نه محرك.

(۶) اینکه در این جا لفظ بهتر به کرات استعمال می شود از آن جاست که در الهیات طیمائوس همه جا بحث از این است که جهان و آنچه در اوست باید نیکو باشد، پس در همه جا باید در صدد یافتن وجه نیکوتر برآمد.

ولیکن چون تحقیق از این قبیل بامباحث دیگر^۱ بیشتر تناسب دارد. فعلاً آن را به کنار گذاریم. — اکنون خلاف دیگری که این عقیده و عقاید اکثر کسانی که راجع به نفس بحث می کنند منجر به آن می گردد: اینان می گویند که نفس با بدن متحد است و دران جای دارد، بی آنکه به هیچ وجه روشن سازند که علت این اتحاد چیست و بدن [در این میان] چه سلوکی دارد؟ و حال آنکه بنظری رسد که چنین تبیینی واجب باشد: زیرا که به سبب مشارکت این دو با یکدیگر است که یکی فاعل و دیگر مفعول می شود. یا اینکه یکی حرکت می کند و دیگری به حرکت درمی آورد؛ و هیچ کدام از این روابط متقابل به اشیائی که بر حسب تضاد اختیار شود تعلق نمی گیرد. ولیکن این فیلسوفان تنها می کوشند تا طبیعت نفس را تبیین کنند. اما، از جسمی که نفس را می پذیرد هیچ گونه تعریفی به عمل نمی آورند: چنانکه گوئی ممکن است که بر طبق اساطیر فیثاغوریان^۲، هر گونه نفسی بتواند به هر گونه بدنی درآید! <این خلاف است> زیرا که چنین به نظر می آید که هر بدنی دارای صورتی و شکلی باشد که خاص خود آنست، و این بیان تقریباً بدان می ماند که بگویند که صنعت نجاری را می توان بانای به کار بست^۳:

(۱) اشاره است به کتاب طبیعت، VIII، یا بکتاب آسمان، I، و یا به کتاب سابقه الطبیعه.

(۲) ایراد هشتم که آخرین ایراد ارسطوست و ضمناً طرحی از نظریه خاص او را که در دفتر دوم خواهد آمد به دست می دهد.

(۳) اشاره به عقیده تناسخ ارواح Métempsycose یا به عبارت دیگر تناسخ ابدان Métenatomatose در مذهب فیثاغوریان است.

(۴) ترجمه تحت اللفظی جمله چنین است که «صنعت نجاری را می توان بقیه حاشیه در صفحه بعد

در واقع صنعت باید آلات خاص خود را بکار برد و نفس هم بدن [مخصوص]
خویش را^۱.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

در نای وارد ساخت « و صورتی که در اینجا آمده منقول از Nuyens صفحه
۲۳۱ از ترجمه فرانسوی کتاب تحول روانشناسی ارسطو است و مطابق با ترجمه
عربی قدیم (م).

(۱) هر ماده‌ای هر صورتی را نمی‌پذیرد (کتاب طبیعت ۱۹۴ ب ۹).

> نظریه‌ای که برحسب آن نفس ایتلاف است و نظریه‌ای که برحسب آن

نفس عددی است محرك خود<

اما رأی دیگری نیز دربارهٔ نفس به‌ما رسیده است که بسیاری از فلاسفه آن را در قوت اقناع از هیچ یک از آرائی که مذکور داشتیم کمتر نمی‌دانند ، و این رأی در تقریرات شایع در بین عامه نیز مورد استناد قرار گرفته است ^۱ ، طرفداران این رأی می‌گویند که ۳۰ نفس نوعی از ایتلاف است ، زیرا که > در نظر ایشان < ایتلاف امتزاج و ترکیب اضداد است ، و بدن هم مرکب است از اضداد ^۲ . —

(۱) جملهٔ مشکلی است که مفسرین دریان منظور از آن اختلاف یافته‌اند و تریکو مترجم فرانسوی رسالهٔ نفس از تفسیر De Corte متابعت کرده است. منظور از اقوال شایعه در میان عامهٔ مردم ، یا آثار و دروسی است که برای استفادهٔ عامه القا گردیده است از قبیل محاورات مفقودهٔ ارسطو، و یا محاورات افلاطون مثل فیدون و غیره در مقابل کتب سماعی.

(۲) طرفداران این نظر بعضی از فیثاغوریان اند ، و اسکندر افرویدی اختلاف این نظریه را با عقیدهٔ ارسطو که نفس را صورت بدن می‌داند به خوبی روشن ساخته است. ایتلاف، چنانکه اینان می‌گویند ، یا اجتماع عناصری است که بدن را تشکیل داده است ، و یا وجه ترکیب عناصر بدن و قانون اختلاط آنهاست. و چیزی خارج از آن عناصر وجود ندارد. بالعکس ، نفس به عقیدهٔ بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

لیکن ایتلاف عبارت از نسبتی معین یا ترکیبی از اشیاء ممزوج است ، و نفس نه این می تواند بود و نه آن . - بعلاوه ، تحریک ، ناشی از ایتلاف نیست ، بلکه ناشی از نفس است ، و اجمالاً تمام فلاسفه آن را صفت اصلی نفس می دانند . تن درستی ، و بطور کلی ، فضایل جسمانی است که شایسته آن است که ایتلاف نامیده شود ، نه نفس^۱ . - و مخصوصاً هرگاه بگویند که هر کدام از انفعالات و افعال^۲ نفس را به ایتلاف معینی نسبت دهند این معنی کاملاً روشن می گردد ، زیرا که انطباق آنها دشوار است^۳ .

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ارسطو ، نیروئی است که بر این ترکیب بدنی افزوده می شود ، و همان نیرو است که این ترکیب را نتیجه می دهد . آن را می توان به خاصیت دوائی تشبیه کرد که مرکب از اجزائی چند باشد که به نسبت معینی مخلوط شده است ، و پیداست که این خاصیت چیزی غیر از مقادیر اجزاء و نسبت آن مقادیر به یکدیگر است .

(۱) رجوع شود به مابعد الطبیعه ، کتاب زتا ، ۱ . ۳۲ ، ب ۶ . - تن درستی ناشی از تعادل سرد و گرم است و بنابراین می توان آن را ایتلاف اجزاء بدن دانست ؛ و منظور از سایر فضائل جسمانی نیرومندی و زیبائی و امثال آنهاست .

(۲) منظور حالات فعلی و انفعالی نفس است .

(۳) ترجمه دقیق این فقره از یونانی به زبانهای دیگر دشوار است ؛ منظور ارسطو اینست که شاید بطور کلی آسان باشد که نفس را نوعی از ایتلاف بدانیم ولی هرگاه بخواهیم وارد جزئیات شویم و یکایک افعال و احوال نفس ، مانند احساس و عشق و کینه و غیره را ، تعیین کنیم که چه نوع ایتلافی است صعوبت عمل به وضوح می رسد .

و انگهی وقتی که ما از ایتلاف نام می‌بریم^۱، دو معنی در نظر داریم: اولاً به معنی اصلی [خود] که به مقادیر، در حالی که واجد حرکت و وضع است، اطلاق می‌گردد و ایتلاف به این معنی ترکیب این مقادیر است، هرگاه در چنان وضعی قرار گیرند که از دخول هرگونه عنصر مجانس دیگری مانع باشد؛ به معنی ثانی، که مشتق از معنی نخستین است، ایتلاف نسبت اشیاء ممزوج به یکدیگر است. امّا، به هیچ یک از این دو معنی، موجه نیست که نفس را ایتلاف بخوانیم^۲. ردّ این معنی که نفس ترکیب اجزاء جسم باشد

(۱) ایتلاف در ترجمه Harmonie آمده است و مأخوذ از افضل الدین کاشانی است (جلد دوم مصنفات، ترجمه نفس ارسطو، صفحه ۱۵۵). (م.)

(۲) ایتلاف بر دو قسم است: قسم اول در بین ابعاد جسمانی ذی‌نکان است، که البته به این معنی شامل مفاهیم ریاضی نیست، زیرا که این مفاهیم نه حرکت دارد و نه وضع؛ و ارسطو آنها را حدودی از اجسام متمکن می‌داند. در این قبیل ایتلاف که در آن فقط اتصال یا انطباق یا تماس در بین مقادیر مؤتلف برقرار می‌شود، بی‌آنکه استزاجی در بین آنها حاصل آید، هیچ گونه عنصر دیگری که از جنس همان مقادیر و اجسام باشد نمی‌توان داخل کرد و بر مقادیر سابق افزود. مثلاً، در بین درختانی که از روی نسبت معین به دنبال هم قرار گرفته‌اند نمی‌توان درخت دیگری قرار داد، بدون اینکه ایتلاف موجود از میان برود؛ ولی شیء دیگری که بادرخت همجنس نیست ایتلاف را بهم نمی‌زند، مثلاً اگر انسانی در بین آنها بایستد یا به گردش پردازد. قسم دوم از ایتلاف قانون استزاج عناصر است، مثل اجسام متشاکل، یعنی هر کدام از نسوج بدن از قبیل گوشت یا پوست یا استخوان که از امتزاج عناصر چهارگانه به نسبت‌های معین به دست می‌آید، و جسم مرکبی که به این ترتیب حاصل می‌شود قابل تقسیم به عناصر مختلف و اجزاء نامتشاکل نیست اما اجسام نامتشاکل، یعنی هر کدام از اعضاء بدن، ایتلاfi از قسم اول است.

بالخصوص ، بسیار آسان است. زیرا که ترکیبات اجزاء جسم متعدد و مختلف است ؛ بنابراین عقل را ترکیبی از کدام یک از اجزاء جسم ، یا از کدام یک از اقسام ترکیب ، می توان دانست^۱ و در باب نفس حسّاسه یا نفس شوقیه چه باید گفت ؟ - اما این ادعا نیز باطل است که نفس نسبت امتزاج باشد^۲، زیرا که امتزاج عناصری که گوشت یا استخوان را پدید می آورد ۱۰ به یک نسبت نیست. پس هر گاه، از یک طرف ، صحیح بدانیم که هر جزئی از بدن مرکب از عناصر ممزوج <به نسبت های مختلف> است، و از طرف دیگر ، علت امتزاج هم ایتلاف یعنی نفس باشد، این نتیجه به دست خواهد آمد که چندین نفس در سراسر بدن^۳ پراکنده باشد.

در مقابل آمپدکلِس^۴ این سؤال را نیز می توان طرح کرد : چون او

(۱) فرض کنیم نفس ایتلافی از قسم اول باشد، حال هر یک از اجزاء نفس مثلاً عقل یا احساس یا شوق را در نظر بگیریم و ببینیم که این جزء نفس به کدام یک از اجزاء بدن و به کدام قسم از اقسام ترکیب این اجزاء مربوط است.

(۲) اینک ارسطو نفس را ایتلافی از قسم دوم فرض می کند و سعی در رد آن می نماید.

(۳) یعنی در هر یک از اعضاء بدن نفسی جداگانه باشد ، زیرا که هر جزئی از بدن مرکب از وریدها و شریانها و اعصاب و استخوانها است که بر حسب نسبت های مختلف باهم دیگر ترکیب یافته است ، و اگر نفس نسبت این ترکیب باشد ، چون نسب ترکیبات اعضاء مختلف است، نفوس آن اعضاء نیز باید مختلف باشد.

(۴) چون عقیده آمپدکلِس نظیر عقیده ای است که در اینجا انتقاد گردیده است از همین فرصت برای رد آن نیز استفاده می کند (طبیعت ۱۹۴ الف ۲۰ و ما بعد الطبیعه آلفا ۹۹۳ الف ۱۷).

مدّعی است که هریک از این اجزاء بدن به نسبتی معین قائم است، بنابراین
 ۲۰ آیا نفس همان تناسب است، یا <در این دستگاه> شیء دیگری است^۱ که
 بر اجزاء افزوده می شود؟ بعلاوه، آیا مهر علت هرگونه امتزاجی است،
 یا علت امتزاجی از روی تناسب است؟ و در این صورت، آیا مهر همان
 تناسب است، یا خود از تناسب متمایز است، و چیز دیگری جز آن است؟
 اینهاست اشکالاتی که از این عقاید^۲ حاصل می شود. اما از طرف دیگر،
 نفس هرگاه چیز دیگری جز امتزاج باشد، چرا در همان زمان که ماهیت
 گوشت یا اجزاء دیگر حیوان متلاشی می شود از میان می رود؟ و بعلاوه،
 ۲۵ هرگاه نفس نسبت امتزاج نباشد، و وجود نفسی را برای هریک از اجزاء
 بدن منکر باشیم، آنچه در موقع جدائی نفس از بدن فساد می پذیرد چیست^۳.
 بدین ترتیب از آنچه گفتیم به وضوح رسید که نفس نه نوعی از ایتلاف
 می تواند بود و نه حرکت دورانی می تواند داشت^۴. — اما، بالعرض، می تواند

(۱) یعنی امر دیگری جز تناسب.

(۲) یعنی عقایدی که حاکی از عینیت نفس با ایتلاف بدن بود.

(۳) یعنی چرا انحلال بدن موجب فناى نفس می شود و برعکس چگونه
 است که چون نفس بدن را ترك می کند بدن انحلال می پذیرد؟ آیا از اینجا لازم
 نمی آید که در بین نفس و بدن تلازم باشد، و نفس همان نسبت ترکیب اجزاء
 بدن باشد که به محض تفریق آنها از میان برود؟ بدین ترتیب پیدا است که
 ارسطو هیچ نظر قاطعی در حل مسئله ایتلاف اظهار نمی دارد، بلکه مسأله را
 مانند قیاس معارضه مطرح می سازد؛ ابتدا ادله معارض این نظر، و سپس
 قرائنی را که در تأیید آن وجود دارد، بیان می کند.

(۴) در اینجا بعد از ختم بحث راجع به نظریه ایتلاف و قبل از اینکه

بقیه حاشیه در صفحه بعد

چنانکه بیان کردیم^۱، حرکت داده شود و خود نیز به حرکت درآید: یعنی موضوعی که نفس در آن جای دارد می تواند حرکت کند و می تواند به وسیله نفس به حرکت درآید؛ و جز این به هیچ طریق دیگر نفس نمی تواند متحرک در مکان باشد. — هرگاه اموری را از قبیل آنچه می خواهیم مذکور داریم در نظر بگیریم^۲، بیشتر بخود حق می دهیم که راجع به حرکت نفس در حال شک باقی بمانیم. درباره نفس می گوئیم که اندوهگین یا شادمان است، پردل یا ترسان است، و همچنین زود خشم و حساس و متفکر است؛ و همه این تعیینات به نظر ما چنان می رسد که از قبیل حرکات باشد. و از اینجا می توان نتیجه گرفت که نفس متحرک است. مع ذلک این نتیجه ضروریست. فرض کنیم که اندوه و شادی یا اندیشه از قبیل حرکات باشد^۳، و هریک از این ۵

ل
م
ن

بقیه حاشیه از صفحه قبل

راجع به نظریه عددی در باب نفس آغاز سخن شود عطف نظر باین مسأله می گردد که آیا می توان نفس را متحرک دانست و اگر چنین باشد حرکت او به چه معنی و از چه لحاظ است.

(۱) همین کتاب ۴۰۶، الف ۳۰ به بعد. — منظور از حرکت بالعرض که می توان به نفس نسبت داد این است که جسمی که نفس آن را تحریک می کند به حرکت در می آید و چون نفس جسم را به حرکت درآورد خود او نیز بالعرض حرکت می کند.

(۲) بعد از اینکه اعتقاد به حرکت را در باب نفس انتقاد کرد، این مطلب را طرح می کند که عامه مردم اعمال خاص نفس را حرکت آن می دانند. باید دید که ارزش این عقیده تا چه اندازه است.

(۳) و این به نظر ارسطو فرض محض است چه حالات نفس از جمله حرکات نیست، بلکه افعالی است که مقتضی غایات است.

احوال را حرکتی انفعالی بدانیم و این حرکت را معلول نفس بشماریم؛ مثلاً خشم یا ترس، فلان حرکت معین قلب باشد، و فکر نطقی، حرکتی، البته از همین عضو، یا از عضوی دیگر، محسوب گردد؛ بدین ترتیب، بعضی از این احوال حرکات انتقالی برخی از اعضاء بدن^۱، و بعض دیگر حرکاتی از نوع استحاله خواهد بود^۲ (اما اینکه چه اقسامی از حرکت است و چگونه وقوع می‌یابد، مطلب دیگری است)؛ در این صورت قول به اینکه نفس خشمگین است، بدان می‌ماند که ادعا شود که نفس است که می‌بافد یا بنا می‌کند [و این باطل است]^۳. پس بی‌شبهه بهتر آن است که نگوئیم که نفس شفقت می‌ورزد، می‌آموزد یا می‌اندیشد، بلکه بگوئیم که، انسان به وسیله نفس خود چنین می‌کند. و از این قول منظورمان این نباشد که حرکت در نفس است، بلکه این باشد که حرکت گاهی به نفس می‌انجامد و گاهی از آن

(۱) مثل ضربان قلب.

(۲) مثل سرد شدن خون.

(۳) یعنی هرگاه حالات نفس را همان حرکات جسمانی بدانیم که با این احوال مقارن است، در این صورت باید حرکاتی که عمل نساجی یا بنائی را پدید می‌آورد نیز خود حالات نفسانی باشد، و چون این قول باطل است، یعنی حرکاتی را از قبیل آنچه در بافتن یا ساختن وارد است نمی‌توان حرکات ناشی از نفس دانست، بهمان دلیل، احوالی مانند مهر ورزیدن و آساختن یا اندیشیدن را نیز نمی‌توان حرکاتی دانست که منشأ آنها فقط نفس باشد. در باب استقلال اعمال نفس از بدن و ارتباط آن دو به یکدیگر، رجوع شود به فصل اول از دفتر اول همین رساله.

برمی خیزد: مثلاً، احساس، از اشیاء متعین و جزئی آغاز می گردد^۱، و یادآوری، بالعکس، از نفس شروع می شود و به سوی حرکات با بقایای آنها در آلات حسی > یعنی آنچه احساس در آنها به جای گذاشته است < توجه می کند. — اما درباره عقل^۲، باید گفت که چنان در ما پدید می آید که گوئی دارای وجود جوهری است، و موضوع فساد نیست. زیرا که عقل بسامکن است که تحت تأثیر ضعف ناشی از پیری فساد پذیرد، لیکن حال او در این ۲۰ مورد بی شبهه مانند اعضاء حواس است: هرگاه پیر مرد چشمی سالم باز یابد می تواند به روشنی همچون مردی جوان ببیند. پس پیری زائیده^۳ انفعالی که نفس را باشد نیست، بلکه مربوط به انفعال موضوعی است که نفس در آن جای دارد، چنانکه در باب مستی یا بیماری نیز چنین است. بنابراین، عمل اندیشه یا شناسائی موقعی به ضعف می گراید که آلت درونی ۲۵ دیگری^۴ فساد پذیرفته باشد، ولی عقل، بنفسه، انفعال ناپذیر است، و اندیشه،

(۱) احساس از اشیاء محسوس آغاز می شود و اشیاء محسوس غلت فاعلی برای حرکتی است که به سوی نفس توجه می یابد و احساس را صورت - پذیر می سازد.

(۲) بعد از بحث راجع به نفس به طور کلی، اینک ارسطو حال جزء عقلی نفس را روشن می سازد که جوهر متمایزی است که از خارج به ما می رسد، فساد ناپذیر و غیر مادی است، و به همین سبب نامتحرک است.

(۳) منظور مقرر جسمانی تصاویر خیالی است که برای عمل اندیشیدن ضرورت دارد. دو کورت گفته است که در اینجا منظور ارسطو از اینکه قائل به وجود ارتباطی در بین عقل و بدن می شود و فساد آلت بدنی را مورت فساد نفس می شمارد فقط این است که کار کردن عقل بشروط به بعضی از حالات بدنی است، و الا جوهر عقل که بنفسه انفعال ناپذیر است وابسته به بدن نیست.

همچنین مهر یا کین ، انفعالاتی نیست که از عقل باشد ، بلکه از موضوعی است که حامل عقل است ، از آن حیث که حامل عقل است . و نیز از همین روست که ، چون این موضوع فسادپذیرد ، دیگر نه خاطره ای و نه مهری به جای می ماند : پس گوئیم که اینها انفعالات عقل نیست ، بلکه حالات شیء مرکبی است که فساد یافته است ، و عقل بی شبهه چیزی است که جنبه الهی بیشتری دارد و انفعال ناپذیر است .

۳۰ بدین ترتیب ، از آنچه گفتیم آشکارا نتیجه می شود که ممکن نیست که نفس متحرک باشد ، و چون نفس مطلقاً متحرک نباشد پیداست که خود او نیز نمی تواند خویشتن را به حرکت درآورد . اما از عقایدی که برشمردیم آنچه بیشتر از همه نامعقول است همین است که نفس را عددی بدانیم که خود آن خویشتن را به حرکت درمی آورد ^۱ ؛ زیرا که طرفداران آن ملزم به قبول هم نتایج محالی می شوند که ناشی از اعتقاد به تحرك نفس است ، و هم نتایجی که مخصوص عقاید فیلسوفانی است که نفس را عدد می شمارند . در واقع ، چگونه می توان تصور کرد که واحدی در حرکت باشد ؟ واحد ، به چه وسیله ، و چون جزء ندارد و تباین نمی پذیرد ، چگونه متحرک خواهد شد ؟ زیرا که هرگاه واحد هم محرك و هم متحرک باشد ، باید تباینی دران

نفس

(۱) اینک ارسطو نظریه کسنوکرآتس را مطرح می کند که نفس را عددی می داند که خود خویشتن را به حرکت درمی آورد . و این بدان می ماند که بگوئیم : نفس نوعی از ایتلاف است که خود او این ایتلاف را صورت پذیر می سازد .

- موجود باشد^۱ . - بعلاوه ، چون طرفداران این نظریه می گویند که خط متحرک تولید سطح ، و نقطه [متحرک] تولید خط ، می کند ، و چون نقطه واحدی است که شاغل وضع است ، در این صورت ، حرکات واحدهای نفس نیز خطوطی خواهد بود؛ و از اینجا لازم می آید که عدد نفس درجهتی واقع باشد و وضعی را شاغل گردد^۲ . - بعلاوه ، هرگاه از عددی عددی را یا حتی واحدی را برداریم ، مابقی عددی دیگر خواهد بود . بالعکس ، نباتات و تعداد زیادی از حیوانات چون به اجزاء تقسیم شوند ، به حیات خود ادامه می دهند و چنین به نظر می رسد که نوع واحدی از نفس را > در هر قطعه ای از خود < دارا باشند^۳ . - و انگهی ممکن است به نظر آید که قول به آحاد چندان^{۱۰}

(۱) نخستین ایرادی که بر نظریه کسنو کراتس وارد است این است که اگر عدد در حرکت باشد ، واحد را نیز باید بتوان متحرک فرض کرد (مابعدالطبیعه ۱۰۵۳ الف کتاب پوتا) و این ناعقول است ، زیرا که هر حرکتی محتاج محرکی و متحرکی است ، و حال آنکه واحد چیزی است که تباین نمی پذیرد و انقسام نمی یابد و همیشه همان است که بوده ؛ و اصولا هر چیزی که اجزائی نداشته باشد حرکت آن تنها بالعرض می تواند بود . (طبیعت ۱۰۲۴ ب ۱۰) .

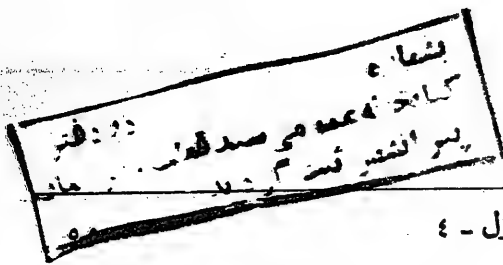
(۲) دومین ایراد بر نظریه کسنو کراتس این است که واحد نقطه بی وضع است ، و نقطه واحدی است که وضعی دارد (مابعدالطبیعه دلتا ۱۰۱۶ ب ۲۴ به بعد) ؛ هرگاه این اختلاف را کنار بگذاریم نقطه و واحد را می توان یکسان تلقی کرد . پس هرگاه نفس عدد باشد ، چون عدد از واحدها صورت پذیر می شود ، حرکات نفس خطوطی خواهد بود ، و این باطل است . (۳) ایراد سوم اینست که ، هرگاه از عددی عدد دیگر را تفریق کنند ، عددی به دست می آید که نوع آن با عدد سابق تفاوت دارد (مابعدالطبیعه ۱ تا بقیه حاشیه در صفحه بعد

تفاوتی با قول به اجزاء لایتجزا ندارد. زیرا که هرگاه اجزاء لایتجزای
 کروی که دموکریتوس به آنها قائل است نقاطی باشد، و تنها کمیت عددی
 آنها تغییر ناپذیر بماند، باید در این کمیت قسمتی از نقاط محرک و قسمتی دیگر
 متحرک باشد، همچنانکه در کم متصل چنین است. در واقع آنچه راجع
 به اجزاء لایتجزا گفتیم منوط به اختلافی در بزرگی یا کوچکی آنها نیست،
 بلکه فقط مربوط به این است که این اجزاء کمیتی عددی است. همچنین
 لازم است که چیزی باشد تا واحدهای نفس را به حرکت درآورد. اما اگر
 محرک در حیوان نفس است، در عدد نیز باید چنین باشد، به قسمی که محرک
 و متحرک هر دو را نفس نمیتوان دانست بلکه تنها محرک است که چنین است.
 و در این صورت این علت چگونه ممکن است یکی از آحاد باشد؟ چه در بین
 این واحد و آحاد دیگر فصلی لازم خواهد آمد. اما نقطه ریاضی، چه فصلی
 غیر از وضع میتواند داشت؟ ۱. - از طرف دیگر، هرگاه واحدها و

بقیه حاشیه از صفحه قبل

۳۰۴۱ (۳۶)؛ اما اگر موجود زنده‌ای را از بین گیاهان و از بین اکثر حیوانات
 (مثلاً کرمی را) انتخاب کنیم، و به قطعاتی چند تقسیم نمائیم، یعنی قطعه‌ای
 از آن را ببریم، قطعه دیگر مادام که به زندگی خود ادامه می‌دهد، همان نوع
 از حیات را از خود ظاهر می‌سازد که تمام آن موجود قبل از انقسام ظاهر می‌ساخت.
 پس نفس هر قطعه‌ای از موجود جاندار همان است که در قطعات دیگر یا در کل
 آن موجود است.

(۱) ایراد چهارم این است که هرگاه نفس را عدد بدانیم آحاد نفس عیناً
 مثل اجزاء لایتجزای کروی دموکریتوس می‌گردد، و چون در این اجزاء
 بقیه حاشیه در صفحه بعد



دفتر اول - ۴

نقطه‌های بدن <با واحدهای نفس> متفاوت باشد ، واحدهای نفس در همان مکانی < که نقطه‌های بدن > قرار دارد خواهد بود ، و هر واحدی موضع

بقیه حاشیه از صفحه قبل

حرکت قابل تبیین نیست، در آن آحاد نیز حرکت را نمی‌توان تبیین کرد. توضیح اینکه ، آحادی که عدد نفس را صورت پذیر می‌سازد باید بمنزله نقاطی باشد که دارای وضعی است و در این صورت فرقی در بین آنها و اجزاء دموکریتوس ، بشرط اینکه هیچ گونه بعدی و حجمی نداشته و تنها کمیت عددی آنها ، یا به عبارت دیگر ، مجموعه آنها ملحوظ باشد ، باقی نمی‌ماند. در هر دو صورت یعنی هم در مورد آحاد نفس و هم در مورد اجزاء لایتجزا ، مجموعه آحاد یا اجزاء باید به دو قسمت تقسیم شود که یکی از آن دو اجزاء یا آحاد محرك است ، و دیگری اجزاء یا آحاد متحرك ، عیناً مثل اینکه در هر کم متصلی محرك و متحرك باید از هم متمایز باشد (طبیعت ۲۳۷ الف ۳۱). با تمییز آحاد نفسانی محرك از آحاد نفسانی متحرك ، نفس عددی کسنوکرآتس به صورت موجود زنده‌ای در می‌آید که مرکب از ماده بدن و صورت نفس است ؛ یعنی جزء محرکی مانند نفس و جزء متحرکی مانند بدن در آن ملحوظ است ، با این تفاوت که در حیوان زنده تمام نفس را محرك و تمام بدن را متحرك می‌گیریم ولی در نفس عددی کسنوکرآتس فقط جزئی از آحاد خود نفس باید محرك و جزء دیگر آن متحرك باشد. اما چون در این آحاد یا اجزاء بزرگی و کوچکی امر سهمی نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد تعداد آنهاست که پیوسته بر یک حال ثابت و باقی است ، و یکی از این آحاد یا نقاط از واحد یا نقطه دیگر استیازی جز در وضع ندارد، نمی‌توانیم هیچ گونه صفت مخصوصی برای آحاد محرك که متمیز آنها از آحاد متحرك باشد قائل شویم . یعنی چه سبب دارد که در بین آحاد نفس بعضی را محرك و بعضی دیگر را متحرك بگیریم و حال آنکه این آحاد فقط در وضع متمایز دارد.

نقطه‌ای را شاغل خواهد شد. اما اگر در یک مکان دو نقطه جای گیرد ، کیست که بتواند مانع آن گردد که تعداد بی‌نهایت از نقاط در آنجا باشد ؟ زیرا که اشیائی که مکان آنها تقسیم‌ناپذیر است خود نیز چنین است^۱. برعکس ۲۰ اگر نقطه‌های جسم همان عدد نفس باشد ، به عبارت دیگر ، هرگاه عدد نقطه‌های جسم نفس باشد ، چرا همه اجسام نفسی ندارد؟^۲ می‌نماید که تمام اجسام نقاطی داشته و حتی [این نقاط] به تعداد بی‌نهایت باشد^۳ ، بعلاوه

(۱) ایراد پنجمی که ارسطو بر کسنوکراتس وارد می‌سازد این است که هرگاه نفس را عددی مرکب از آحاد بشماریم ، این آحاد ، چون وضعی دارد ، از نقاط محسوب است. از طرف دیگر بدن نیز مرکب از نقاط است ، پس باید دید که این دو مجموعه عددی از نقاط یا آحاد با هم چه ارتباطی تواند داشت ؟ ابتدا فرض کنیم که نقاط نفس از نقاط جسم متمایز باشد. چون نفس در بدن است ، این دو دسته از نقاط دارای مکان واحدی خواهد بود ، و در بین نفس و بدن وحدت مکانی برقرار خواهد شد ، در این صورت ، یا اینکه نقطه‌ای از بدن نقطه‌ای از نفس خواهد بود ، و این فرض تمایز نفس و بدن را از بین خواهد برد ؛ یا اینکه در مکان واحدی وجود دو نقطه متمایز امکان خواهد یافت ، و چون ممکن است که دو نقطه با حفظ تمایز خود در یک مکان قرار گیرد ، لازم می‌آید که نقاط لایتناهی نیز بتواند در آنجا جمع شود ؛ پس نتیجه این می‌شود که تمام آحاد نفس در نقطه واحدی از بدن جمع آید ، یعنی تنها یک نقطه معین از بدن دارای نفس باشد ، و این نتیجه باطل است .

(۲) اینکه فرض کنیم که آحاد نفس همان نقاط جسم باشد ، از اینجا لازم می‌آید که تمام اجسام دارای نفس باشد و این باطل است .

(۳) کسنوکراتس قائل به بقای نفس بعد از فناء جسم است ، اما چون بقیه حاشیه در صفحه بعد

اگر لا اقل قبول کنیم که خطوط منحلّ به نقاط نمی شود، چگونه ممکن است که این نقطه ها از اجسام جدا شود و انفصال پذیرد؟

۳۰

بقیه حاشیه از صفحه قبل

نفس را مجموعه نقاط جسم می داند چگونه می تواند قائل ببقاء آن باشد؟ زیرا که نقاط را جز از راه انتزاع ذهنی نمی توان از خطوط مجزا ساخت، و دارای وجود مستقل و مفارق بعد از فنای خطوط دانست، و بهمین دلیل نمی توان به مفارقت نقاط از اجسام نیز قائل بود. پس چاره نیست جز اینکه نفس را مرکب از نقاط ندانیم، و چون آحاد نیز همان نقاط است، نفس مرکب از آحاد نخواهد بود. و یا به عبارت دیگر نفس را عدد نمی توان دانست (باید به نظر آورد که ارسطو نقاط را فقط حدودی از خطوط و خطوط را حدودی از سطوح و سطوح را حدودی از اجسام می شمارد و این جمله را جز در وجود اجسام موجود نمی داند. مراجعه شود به کتاب بتا از مابعدالطبیعه ۱۰۰۲ ب ۸ و کتاب نو ۱۰۹۰ ب ۵).

> نظریه‌ای که برحسب آن نفس عددی است محرك خود، بقیه. - نظریه‌ای که

برحسب آن "نفس حاضر در تمام اشیاء است. - وحدت نفس <

بدین ترتیب ، کسنو کراتس چنانکه گفتیم^۱، از یک طرف ، به عقیده^۲ همان فیلسوفانی که نفس را جسم لطیفی می‌دانند قائل می‌شود، و از طرف دیگر، چون مانند دموکریتوس قائل به این است که حرکت حیوان ناشی است از نفس ، دچار اشکالاتی می‌شود که خاص اوست^۳. در واقع ، اگر نفس را

۱
۲
۳

(۱) محتمل است که اشاره به ۴۰۸ ب ۳۳ ببعده باشد.

(۲) راجع به معنی تعبیر اخیر در بین مفسرین اختلاف نظر پیش آمده است بعضی مانند Torstrik و Rodier و Hicks چنین معنی کرده‌اند که اشکالی که پیش می‌آید خاص کسنو کراتس است ، در صورتی که این اشکال مشترک بین او و دموکریتوس است. دو کورت می‌گوید که منظور این است که، دموکریتوس چون ادعا می‌کند که حرکت معلول نفس است، بایک سلسله اشکالات عمومی مواجه می‌شود. کسنو کراتس، از یک طرف ، عقیده او را تصدیق دارد ، و از طرف دیگر ، این خصوصیت ، یعنی علت بودن برای حرکت را ، به نفسی که در مذهب او عددی بیش نیست استناد می‌کند و به همین سبب اشکال عمومی که بر عقیده دموکریتوس وارد بود در مذهب او جنبه اختصاصی می‌یابد. ما حاصل کلام اینکه اواخر فصل چهارم را ، ارسطو ، در آغاز فصل پنجم تلخیص و تکرار نموده و گفته است که هرگاه نفس را عددی بدانیم که محرك بقیه حاشیه در صفحه بعد

جسمی بشماریم، و آن را در سراسر جسم حسّاس منتشر بدانیم، لازم می آید که دو جسم شاغل یک مکان باشد؛ و کسانی که نفس را عدد می شمارند، یا باید امکان وجود نقاط کثیر را در نقطه واحدی بپذیرند، یا هر جسمی را دارای نفسی بدانند، مگر اینکه عددی که آن را نفس می دانند عدد متمایزی^۵ باشد که در ما پدید می آید و غیر از نقاطی باشد که در جسم وجود دارد.^۴ — نتیجه دیگر^۴: حیوان متحرک به عدد است، به همان ترتیبی که از دموکریتوس

بقیه حاشیه از صفحه قبل

خویش است، اولاً باید، مثل هراکلیتوس و دیوگنس آپولونی Diogène d'Apolonie، نفس را لطیف ترین اجسام بدانیم و از اینجا اشکال مذکور در متن پیش می آید که نفس و جسم باید مکان واحدی را شاغل گردد، ثانیاً باید، مثل دموکریتوس، نفس را علت حرکت بشماریم، بی آنکه در نفس چیزی باشد که بتواند علت حقیقی حرکت قرار گیرد. همین عقیده منشأ اشکالاتی می شود که کسنوکرآتس دچار آنهاست و چون اوست که نفس را عدد دانسته است این اشکال نیز به او اختصاص می یابد.

(۱) منظور رد همان عقیده ایست که بر حسب آن نفس جسم لطیف است، و در حاشیه صفحه پیش ذکر از آن به میان آمد، بر حسب این عقیده چون نفس مجموعه نقاط یا اجزاء است و جسم نیز چنین است، هر دو با هم شاغل یک مکان خواهند بود.

(۲) یا باید آحادی که عدد نفس را تشکیل می دهد غیر از نقاط جسمانی باشد، و در این صورت در یک نقطه از بدن موجود جا ندارد هم یک نقطه جسمانی خواهد بود و هم یک یا چند نقطه نفسانی، یا اینکه آحاد نفس با نقاط جسمانی مغایر نباشد و در این صورت هر جسمی دارای نفس خواهد بود (۴۰۹ الف ۲۰ بعد).

(۳) انتقاد نظریه دموکریتوس است که قبلاً ذکر آن رفت (۴۰۹ الف

بقیه حاشیه در صفحه بعد

نقل کردیم که آن را متحرک می‌دانست. در این صورت وقتی که از کرات کوچک یا از آحاد بزرگ یا بطور ساده از آحاد متحرک سخن می‌گوئیم^{۱۰} چه فرقی در میان آنها می‌گذاریم؟^۱ در این هر دو طریقه^۲ حرکات حیوان بالضروره ناشی از حرکات خاص آنها خواهد بود. — همچنین کسانی که در تعریف واحدی حرکت و عدد را جمع می‌کنند^۳ بدین اشکالات و به بسیاری دیگر از همین قبیل دچار می‌شوند^۴. زیرا که بر حسب این خصائص^۵، نه تنها تعریف نفس، بلکه تبیین خصوصیات عرضی آن نیز ناممکن است. و این وقتی به وضوح می‌رسد که بکوشند تا این تعریف را مبدأی برای تبیین حالات و اعمال نفس، از قبیل استدلال و احساس ولذت و الم و غیره، قرار دهند.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

۱۰ تا ۱۸) ارسطو می‌خواهد بگوید که در تبیین اصل حرکت نفس تقریر کسنو کراتس وافی‌تر از بیان دموکریتوس نیست.

- (۱) رجوع شود به ۴۰۹ الف ۱۰ تا ۲۱ و حاشیه مربوطه.
- (۲) یعنی، هم در عقیده به اجزاء لایتجزای کروی دموکریتوس و هم در عقیده به آحاد عددی کسنو کراتس، علتی برای حرکت وجود ندارد.
- (۳) مثلاً کسنو کراتس که در تعریف نفس می‌گوید که آن عددی است که خود را به حرکت درمی‌آورد.
- (۴) تا اینجا تلخیصی از دلائل سابق بود. اینکه دلیل جدیدی عرضه می‌شود و آن اینست که هرگاه نفس را عددی بدانیم که بنفسه متحرک است، نه تنها ماهیت نفس را معلوم نکرده‌ایم، بلکه خصوصیات عرضی نفس یعنی قوا و حالات آن را نیز با استناد به این تعریف نمی‌توانیم بشناسانیم.
- (۵) منظور همان عدد و حرکت است.

چنانکه قبلاً گفته ایم^۱، احتمال چگونگی این احوال بر حسب آن خصائص^۲ حتی مقرون به سهولت هم نیست.

اینهاست وجوه سه گانه‌ای که معمولاً نفس را بر طبق آنها تعریف کرده‌اند: بعضی آن را محرك اعلی شمرده‌اند، از این رو که آن چیزی است که متحرك بالذات است، بعضی دیگر آن را لطیف‌ترین اجسام و غیر جسمانی‌ترین آنها دانسته‌اند. ولیکن ما بقدر کفایت بیان داشتیم که این عقاید به چه اشکالات و تعارضاتی منتهی می‌شود. آنچه باقی مانده این است که ببینیم به چه حقی ادعا می‌کنند که نفس مرکب از عناصر است^۳. - دلیلی که می‌آورند، این است که بدین ترتیب ادراک اشیاء و شناختن هریک از آنها را برای نفس ممکن می‌سازند؛ اما این عقیده ناچار منجر به محالات زیادی^۴ می‌گردد. در واقع، اینان فرض می‌کنند که هر چیزی با چیزی که مشابه آن است شناخته می‌شود^۵، چنانکه گوئی قبول دارند که نفس عبارت از خود

(۱) ۴۰۲ ب ۲۵.

(۲) عدد و حرکت.

(۳) و این وجه سوم از وجوه سه گانه‌ایست که معمولاً در تعریف نفس به کار می‌رود، و در آغاز این قطعه به آنها اشاره شد. قسمت بیشتر این فصل، یعنی تا ۱۱۱ الف ۷، مصروف انتقاد این عقیده است؛ و ارسطو در این انتقاد مخصوصاً اسپد کلس را منظور داشته است.

(۴) مراجعه شود به آنچه در باب عقاید اسپد و کلس و افلاطون و دیوگنس در فصول سابق گفته شد؛ و اینان جملگی این اصل را مسلم می‌گیرند که هر مشابهی باید با مشابه خود شناخته شود، یا به عبارت دیگر، بین مدرک و مدرک یا عالم و معلوم باید مجانست باشد.

همان اشیائی است که شناسائی او به آنها تعلق می گیرد. ولیکن متعلق شناسائی نفس تنها عناصر نیست؛ بلکه نفس بسیاری از اشیاء دیگر را، حتی، چنانکه خواهیم گفت، به تعداد نامتناهی از اشیاء دیگر را، می شناسد، و اینها همه اشیائی است که مرکب از عناصر^۱ است. فرض کنیم که در این صورت ۳۰ نفس قادر به آن باشد که عناصر مشکله تمام این مرکبات را بشناسد و ادراک نماید، اما خود شیء مرکب را، مثلاً آنچه خدا یا انسان یا گوشت یا استخوان است، و بالجمله هر شیء مرکب دیگری را، چگونه خواهد شناخت یا ادراک خواهد کرد؟ در واقع، هریک از آنها عناصری نیست که به طرزی نامعین گردد هم آمده باشد، بلکه عناصری است که بر حسب نسبت و ترکیب معینی اجتماع یافته است^۲، چنانکه آمپدکلس خود در باب استخوان چنین می گوید:

«و خاک نیکو کار، در سوراخهای وسیع خود،

«دو جزء از هشت جزء خود را، از نیستیس تابناک فرو گرفت،

«و چهار جزء را از هفائستوس. و استخوانهای سفید زائیده شد»^۳.

(۱) منظور این است که نفس تنها عناصر بسیط را نمی شناسد تا با فرض اینکه خود نفس از عناصر تشکیل یافته است اثبات تجانس بین نفس و متعلق علم آن گردد، و مسأله ادراک حل شود، بلکه اشیائی که از این بسائط ترکیب یافته است نیز معلوم نفس است؛ و پیدا است که این مرکبات را که به تعداد بی نهایت است نمی توان در خود نفس موجود فرض کرد.

(۲) رجوع شود بمابعد الطبیعه انا ۱۰۴ ب ۲۵.

(۳) NESTIS در شعر آمپدکلس خدای آب است، رجوع شود به مابعد الطبیعه

بقیه حاشیه در صفحه بعد

بنابراین، از اعتقاد به وجود عناصر در نفس، اگر تناسب و ترکیب را در آن وارد نسازند، هیچ گونه فایده‌ای به دست نمی‌آید. در واقع، هر عنصری^۱ عنصر مشابه خود را خواهد شناخت، اما برای شناختن استخوان یا انسان چیزی وجود نخواهد داشت، مگر اینکه آنها خود در نفس حاضر باشند. ولیکن حاجتی به بیان امتناعی که در این معنی وجود دارد نیست؛ زیرا که چه^{۱۰} کسی را یارای آن است که بگوید که سگ یا انسان در نفس جای دارد؟ و همچنین است خیر و شر و سایر چیزها.

بعلاوه^۲، چون وجود به معانی متعدّد می‌آید (زیرا که دلالت بر جوهر یا کمّ یا کیف یا هر کدام از مقولات دیگری که تمییز داده‌ایم دارد)، باید دید که آیا نفس از تمام این مقولات تشکیل یافته است یا نه؟ به نظر چنان^{۱۰} نمی‌رسد که عناصر مشترکی در تمام این مقولات وجود داشته باشد^۳. پس آیا نفس

بقیه حاشیه از صفحه قبل

کتاب الف ۱۰-۹۹۳ الف ۱۷ که مشعر به همین اشعار است، و HÉPHAÏSTOS خدای آتش است. خلاصه رای امپدوکلس در باب استخوان این است که استخوان مرکب از دو جزء خاک و دو جزء آب و چهار جزء آتش است.

- (۱) یعنی هر کدام از عناصری که در ترکیب نفس داخل است.
 - (۲) اینکه ارسطو مسأله را از لحاظ مقولاتی جز مقوله جوهر مطرح می‌کند موجوداتی که از مقولات دیگر جز مقوله جوهر است نیز از طرف نفس شناخته می‌شود و ادراک می‌گردد، با اینکه آنها را نمی‌توان در نفس جای بخشید.
 - (۳) زیرا که این اصل در نظر ارسطو مسلم است که اجناس عالیه، یعنی مقولات، به هم دیگر قابل انتقال نیست، و وجه مشترکی در میان آنها وجود ندارد.
- بقیه حاشیه در صفحه بعد

تنها از آن عناصری که در ترکیب جوهرها وارد می شود تشکیل یافته است ؟
 در این صورت نفس چگونه خواهد توانست هر کدام از مقولات دیگر را
 نیز بشناسد ؟ برعکس، آیا باید گفت که، برای هر جنسی^۱، عناصر و مقادیر
 مخصوصی است که نفس از آنها تشکیل یافته است ؟ در این صورت نفس،
 هم کمیت و هم کیفیت و هم جوهر خواهد بود. ولیکن محال است که، از
 عناصر کمیت، جوهری پدید آید که کمیت نباشد^۲ پس کسانی که می پندارند
 که نفس مرکب از عناصر است، به این گونه اشکالات و نظایر آنها مواجه
 می شوند. — اما این نیز باطل است که بگوئیم که هیچ مشابهی
 نمی تواند از مشابه خود انفعال پذیرد^۳، و حال آنکه، از طرف دیگر اینان

بقیه حاشیه از صفحه قبل

و در واقع مقولات عالی ترین مفاهیم کلی است که همه آنها یا چند تا از آنها را
 نمی توان تابع مفهوم کلی دیگری قرار داد. رجوع شود به همین کتاب ۲۰۲ ب
 ۸ و حاشیه مربوطه.

(۱) منظور جنس عالی یعنی مقوله است.

(۲) یعنی محال است که عناصر کمیت در ترکیب نفس وارد شود، و نفس
 جوهر باشد نه کمیت. اما این نیز قبلا روشن گردیده است که نفس را نمی توان
 کمیت یا عدد دانست.

(۳) ارسطو در کتاب کون و فساد ۳۲۳ ب ۱ می گوید که: اغلب فیلسوفان
 در این قول متفقند که از یک طرف، مشابه هرگز نمی تواند از مشابه خود منفعل
 شود، به دلیل اینکه، هیچ یک از متشابهین برای فاعل بودن یا منفعل بودن
 بر دیگری ارجح نیست، زیرا که به قول اینان تمام خواصی که تعلق به هر یک
 از آنها دارد، به یک درجه و به یک نحو، به دیگری نیز متعلق است، و از طرف
 دیگر، اشیاء نامتشابه و مختلف به حکم طبیعت خود متقابلا نسبت به یکدیگر
 فاعل و منفعل می شوند.

ادعا می کنند که مشابه با مشابه خود ادراک می گردد ، و مشابه با مشابه خود شناخته می شود ، زیرا که احساس ، مانند اندیشیدن یا شناختن ، بر طبق ۲۵ اصول خاص خود آنان ، عبارت از قبول انفعال یا جنبشی است^۱ .

برای اینکه ، مانند آمپدوکلس بگوئیم که هر عنصری با عناصر جسمانی خود^۲ و از طریق ارتباط با مشابه خود شناخته می شود مشکلات و موانع زیادی وجود دارد . و این امر از آنچه خواهیم گفت به ثبوت می رسد . زیرا که هیچ کدام از اعضاء بدن حیوانات که صرفاً از خاک پدید آمده باشد ، مثل ۳۰ استخوانها و رباطها و موها ، هیچ چیز ، حتی عناصری را که شبیه خود آنهاست ، ادراک نمی کنند ، در صورتی که می بایست چنین باشد^۳ . — بعلاوه ، هراصلی را^۴ جهل بیش از علم خواهد بود ؛ زیرا که هریک از آنها شی^۵ واحدی را خواهد شناخت ، و نسبت به اشیاء کثیری ، یعنی نسبت به هر چه غیر از آن شی^۶ است ، جهل خواهد داشت . ازینجا حتی این نتیجه ، لا اقل^۷ در

(۱) ارسطو بر نظریه آمپدوکلس ایراد می گیرد که ، هرگاه هر چیزی با مشابه خود شناخته می شود ، دیگر نمی توان گفت که شیء مشابه هیچ گونه فعلی از مشابه خود نمی پذیرد ، زیرا که هراساس و اندیشه ای مستلزم انفعالی است .

(۲) که در موجودات زنده وجود دارد .

(۳) اگر بنا بود که هر عنصری عنصر مشابه خود را به سبب ارتباطی که با آن حاصل می کند بشناسد ، چرا آن قسمت از اجزاء بدن که تنها از یک عنصر پدید آمده است عاری از احساس و معرفت است ، در صورتی که ، هرگاه نظریه آمپدوکلس صحیح بود و هر مشابهی با مشابه خود شناخته می شد ، می بایست این اجزاء نیز از حساسیت بهره مند باشد .

(۴) یا به عبارت دیگر هر عنصری را ؛ زیرا که منظور ارسطو انتقاد اصل عنصری است که آمپدوکلس برای نفس قائل بود .

مذهب آمپد کلس، حاصل می آید که جاہل ترین موجودات خدا^۱ باشد؛ زیرا که تنها اوست که یکی از عناصر، یعنی کین را، نمی شناسد، در صورتی که موجودات فناپذیر، که از همه عناصر مرکب است، جملگی آنها را خواهند شناخت. و بطور کلی، حال که هر شیء یا عنصری است یا از عنصر واحد و یا از عناصر کثیر و یا از جمله عناصر پدید آمده است، می توان پرسید که، بچه دلیل تمام اشیاء دارای نفس نباشد؟ و در نتیجه لازم می آید که هر چیزی یک عنصر، یا بعضی از عناصر، و یا تمام عناصر را بشناسد. — و نیز می توان پرسید که بالاخره اصلی که عناصر را در نفس وحدت می بخشد چیست؟ زیرا که عناصر در واقع بیشتر جنبه^۲ مادی دارند، در صورتی که عامل رئیس^۳، علتی است که، هر چه باشد، آنها را مجتمع می سازد. اما اینکه چیزی عالی تر از نفس باشد که بر آن ریاست کند، ناممکن است، و هرگاه منظور از نفس عقل باشد [این امر^۴] بیشتر ناممکن می شود. در واقع، معقول این است که بگوئیم که عقل بالطبیعه اولیّت و ریاست دارد، و حال آنکه

(۱) منظور SPHERUS است که ناقد کین است. رجوع شود به ما بعد الطبیعه، بتا ۱۰۰ ب ۱.

(۲) یعنی در مذهب آمپد و کلس عناصر مادی به معنی اخص همان عناصر چهارگانه است و دو عامل مهر و کین (اگرچه آنها نیز جنبه جسمانی دارد) مبدأ تشکیل و توحید این عناصر است.

(۳) منظور از «عامل رئیس» عامل فائق است *Facteur préponderant* و اصطلاح «رئیس» مقتبس از فارابی است (م).

(۴) یعنی اینکه بالاتر از عقل چیزی بتوان فرض کرد که بر آن ریاست کند (م).

- ۱۰ برحسب این نظریه عناصر است که اقدم موجودات به شمار می رود^۱.
- وانگهی هیچ یک از این فیلسوفان، چه آنان که نفس را بسبب شناسائی و ادراکی که از موجودات حاصل می کند ساخته از عناصر می دانند، و چه آنان که نفس را محرک اعلی تعریف می کنند، از همه انواع نفس سخن نمی گویند^۲ زیرا که، تمام موجوداتی که احساس می کنند حرکت ندارند، چنانکه در واقع پیدا است که بعضی از حیوانات متحرک به حرکت مکانی نیستند، و حال آنکه، این حرکت ظاهراً تنها حرکتی است که نفس می تواند در حیوان

(۱) خلاصه استدلال اخیر اینست که عناصری که نفس را پدید می آورد علت مادی است و از این حیث در مقام ساقلی واقع است. این ماده اقتضای صورتی می کند که آنها را وحدت بخشد و وجود وحدانی نفس را پدید آورد، و این صورت باید در مقاسی عالی تر از آن ماده باشد اما آن چیست که بتواند نسبت به نفس و مخصوصاً نسبت به عقل علو و ریاست داشته باشد؟

(۲) از اینجا ایراد تازه است که بیان آن تا ۱۱؛ الف ۲ اداسه دارد. آمپدوکلوس و دسوکریتوس و کسانی که تکوین عالم را بر طبق عقاید اورفئوسی تبیین کرده اند، نظریات ناقصی داشته اند که شامل تمام انواع نفوس نمی توانسته است باشد. کسانی که نفس را اصلاً و اولاً مبدأ محرک پنداشته اند، در باب بعضی حیوانات که حرکت مکانی را فاقدند، و مع ذلک موجود ذی حیات ذی نفسی محسوبند، چه می گویند؟ و اصل حیاتی این جانوران را دارای چه طبیعتی می شمارند؟ کسانی که نفس را مبدأ شناسائی دانسته و به همین سبب، یعنی برای اینکه بتواند عناصر مادی را بشناسد، آن را مرکب از عناصر پنداشته اند، راجع به نفس موجوداتی که مانند گیاهان فاقد احساسند، یا مانند حیوانات فاقد اندیشه اند، مع ذلک موجود ذی حیات ذی نفس محسوبند، چه می گویند؟ و اصل حیاتی آنها را چه می دانند؟

منطیع سازد^۱. درباره فیلسوفانی که به عقیده آنان عقل و قوه حساسه از عناصر پدید می آید نیز همین سخن می رود؛ زیرا که در اینجا نیز چنین به نظری می رسد که گیاهان، بی آنکه سهمی از حرکت انتقالی یا احساس داشته باشند، زنده اند و عده کثیری از حیوانات دارای فکر منطقی نیستند^۲. حتی اگر در این مورد اتفاق حاصل بود، و هم عقل و هم قوه حساسه جزئی از نفس به شمار می رفت، در این صورت نیز، آن نظریه بر هر گونه نفس به طور کلی، و حتی بر یک نفس به تمامی، قابل تطبیق نبود^۳. — اشعاری که آنها را اشعار ارفیثوسی

(۱) اگر نفس محرك است، چرا بعضی از حیوانات فاقد حرکت مکانی است؟ و حال آنکه حرکت مکانی حرکتی است که بیش از حرکات دیگر حاصل آنها را می توان نفس دانست. زیرا که نفس می تواند چنین حرکتی را، بدون اینکه از عوامل خارجی استعانت کند، در حیوان پدید آورد؛ در صورتی که حرکات دیگر مستلزم وجود عوامل خارجی است (مثلاً غذا که شیء خارجی است برای انجام عمل تغذی ضرورت دارد).

(۲) منظور این است که همین نقص در بیان فیلسوفانی که، هر گونه نفسی را عبارت از عقل و احساس می دانند، و این دو را نیز از عناصر مادی می شمارند، وجود دارد.

(۳) بفرض اینکه عقل جزئی از نفس و احساس جزء دیگری از آن باشد، این نظریه شامل تمام نفوس نمی شود، زیرا که تمام نفوس عقل یا احساس ندارد، و حتی شامل یک نفس به تنهایی نیز نمی گردد، زیرا که نفوس انواعی که تابع جنس واحدی باشد نیست، بلکه در بین آنها سلسله مراتبی از تقدم و تاخر وجود دارد، و هر نفسی در مرتبه بالاتر مستلزم نفوسی است که در مرتبه پائین تر باشد. و بدین ترتیب هرگاه یکی از مراتب پائین تر، مثلاً نفس نباتی، را از نظر دور داریم یکی از نفوس را نیز به تمام و کمال نمی توانیم شناخت.

نامیده‌اند^۱، حاکی از عقیده‌ای است که بران نیز همین ایراد وارد است. در این اشعار گفته می‌شود، که نفس، در حالی که سوار بر بالی از بادهاست، از جهان بیرون به اندرون موجودات، هر بار که نفس می‌کشد، در می‌آید. اما چنین امری ممکن نیست که برای نباتات یا برای بعضی از حیوانات حاصل شود؛ زیرا که اینها^{۳۰} همگی نفس نمی‌کشند^۲ و اصحاب این رأی از این نکته غافل مانده‌اند. — حتی اگر لازم باشد که نفس را ساخته از عناصر بدانیم، هیچ اضطرابی به این نیست که آن را ساخته از تمام عناصر بشماریم، زیرا که یکی از دو طرف تضاد برای حکم کردن، هم درباره خود آن و هم درباره شیء متقابل آن، کافی است^۳: چنانکه با خط مستقیم هم خود خط مستقیم و هم خط منحنی را می‌شناسیم،^۴ زیرا که ستاره بر هر دو حاکم است؛ بالعکس، خط منحنی نه بر خود، و نه بر خط مستقیم، حکم تواند کرد.

حکمائی نیز هستند که نفس را با تمام جهان آمیخته می‌دانند^۴؛ و شاید

(۱) پیداست که ارسطو در صحت انتساب این اشعار شک دارد.

(۲) مثل ماهیان که به عقیده ارسطو تنفس نمی‌کنند.

(۳) چون ضدین هردو از یک جنس است علم واحدی شامل هردو می‌شود (رجوع شود به همین کتاب نفس ۲۸ ب ۵). بنابراین هرگاه یکی از دو عنصر متضاد در ساختمان نفس وارد شود، کافی است برای اینکه هم عنصری را که با آن مماثل است بشناسد، و هم عنصری را که با آن متقابل است. بنابراین لازم نیست، برای تبیین شناسائی عناصر، نفس را مرکب از تمام آنها بدانیم.

(۴) از اینجا ارسطو در پی تحقیق راجع به طریقه‌ای برمی‌آید که هردو را جاندار می‌داند و نفس را در تمام اشیاء موجود می‌شمارد.

از اینجا بوده که طالس همه چیز را پرازخدایان پنداشته است. — اما این عقیده مورث اشکالاتی است: [باید دید] ، به کدام دلیل ، نفس چون در هوا یا در آتش موجود باشد ، حیوانی را به وجود نمی آورد ، چنانکه اگر در اشیاء مختلط^۱ مقرر گیرد چنین می کند ، و حال آنکه بنظری آید که نفس ، هنگام استقرار آن در آن اشیاء [بسیط] بهتر است ؟ (بعلاوه ، در این مورد ، می توان در پی این پژوهش برآمد که بچه دلیل نفسی که در هوا جای دارد بهتر و باقی تراز نفسی است که در حیوانات جای می گیرد)^۲ . هر کدام از دو جوابی که به این سؤال داده شود ، به نتیجه باطل و فاسدی منجر می گردد . زیرا که هرگاه آتش یا هوا را جانور بدانیم ، عقیده ما به شدت خرق اجماع می کند ، و برعکس ، اگر نام جانور را از آنچه نفسی دارد باز گیریم ، تناقض پیش می آید. — اعتقاد این فیلسوفان به وجود نفسی در عناصر^۳ ، گویا ، ازینجاست که کل با اجزاء خود از لحاظ نوع یکی است^۴ ؛ به طوری که اینان ناچارند که نفس جهان را نیز نوعاً با اجزاء آن یکی شمارند^۵ ؛ زیرا که حیوانات با انفصال

(۱) منظور اجسام مرکب از عناصر است که ابدان حیوانات را پدید می آورد (Mixtes) .

(۲) بین هلالین جمله معترضه است و تحقیق در جواب سؤالی که مطرح شده است بعد از آن شروع می شود .

(۳) یعنی در عناصر من حیث المجموع .

(۴) هر قطعه از عناصری که در بدن ماست و دارای نفس است از همان نوع عنصری است که من حیث المجموع خارج از وجود ما واقع است و به همین سبب این عنصر در وجود خارجی خود نیز باید مجموعه دارای نفس باشد .

(۵) نفس جهان با اجزاء مختلف خود ، که افراد را صاحب نفس می سازد ، از یک جنس است .

حصه‌ای از محیط خارجی و قبول آن در خودشان است^۱ که جاندار شده‌اند .
 ولیکن چون هوایی که تنفس می‌شود از یک نوع است، در صورتی که نفس
 متجانس نیست^۲، پیدا است که فقط قسمتی از نفس در این هوا وجود دارد، و
 حصه دیگر در آن نیست. بنابراین، ناچار، یا نفس نوعاً یکی است^۳، یا اینکه
 هر جزء نامعینی از کل شامل آن نیست^۴.

پس، از آنچه گفتیم واضح می‌شود، که شناسائی به نفس، نه از آن حیث
 که مرکب از عناصر است، تعلق می‌گیرد، و این نیز صواب نیست که
 نفس را متحرک بدانیم.

ولیکن حال که^۵ شناسائی، همچنین احساس و گمان، و نیز شهوت و
 شوق عقلی و بطور کلی تمام اشواق، خاصیتی از نفس است، و حرکت
 مکانی هم در حیوانات، مانند نمو و بلوغ و ذبول، تحت تأثیر نفس به وجود
 می‌آید.

(۱) در ضمن و بواسطه عمل تنفس.

(۲) به نظر ارسطو تجربه نشان می‌دهد که تمام نفوس متجانس Homogène
 نیست. نفس بر حسب انواع موجودات زنده ممکن است نباتی یا حساسه یا ناطقه
 باشد، پس واضح است که نفوس جزئی با نفس مجموع عنصر از یک نوع نیست
 در نتیجه باید قبول داشت که هر قسمتی از هوا، یا هر عنصر دیگری، حاوی
 کل نفس نمی‌تواند بود، بلکه بعضی از آنها نفس نباتی و بعضی دیگر نفس
 حساسه و غیر آن را دارد، و این مخالف با فرض است.

(۳) و این خلاف تجربه است.

(۴) و این خلاف فرض است.

(۵) از اینجا تا خاتمه فصل ارسطو در پی اثبات وحدت نفس در مقابل
 مخالفین این رأی است.

می آید، آیا به تمام نفس است که هر کدام از این حالات باید نسبت داده شود؟
و آیا با جمله نفس است که ما می اندیشیم و احساس می کنیم و به جنبش درمی آئیم و
هر یک از حالات دیگر را فاعل می شویم و یا از آنها منفعل می گردیم، یا اینکه
اعمال مختلف باید به اجزاء مختلفی از نفس منسوب شود؟ و در نتیجه، آیا حیات
خود در یک جزء جای دارد یا در چندین جزء یا در تمام اجزاء؟ و یا اینکه آن را
علت دیگری است؟ — بعضی از فیلسوفان^۱ می گویند که نفس تقسیم پذیر است
و جزئی از آن می اندیشد و حال آنکه جزء دیگر شوق می ورزد. اما اگر نفس
طبیعه تقسیم پذیر باشد، چیست که موجب حفظ اتصال آن می شود؟ یقیناً
بدن نیست که چنین می کند: برعکس، به نظری آید که نفس را بیشتر بتوان
حافظ اتصال بدن دانست، زیرا که، اگر نفس باز گرفته شود، بدن
انحلال می یابد و فساد می پذیرد. اما اگر اصل دیگری ضامن وحدت نفس
باشد، همین اصل دیگر خود برای نفس بودن ارجح است. ولیکن این اصل^{۱۰}
نیز خود باید مورد این تفحص قرار گیرد که آیا واحد یا کثیر است. اگر
واحد است، چرا وحدت را مستقیماً به خود نفس نسبت ندهیم؟ اگر تقسیم
پذیر است، استدلال را باید از سر گرفت، و آنچه را که موجب اتصال
آنست جستجو کرد، و به این ترتیب تا بی نهایت فرارفت. — همچنین می توان
درباره اجزاء نفس نیز، پرسید که هر کدام از آنها چه قدرتی بر روی بدن
به کار می برد. زیرا که اگر تمام نفس حافظ اتصال در تمام بدن باشد،^{۱۵}
گوئی چنان است که هر یک از اجزاء آن نیز حافظ وحدت در جزئی از بدن
باشد. ولی این به نظر ناممکن می آید: زیرا که عقل وحدت کدام جزء از بدن را

(۱) مثل افلاطون در رساله تیمائوس ۶۹ ج.

حفظ می کند ، یا چگونه آن را محفوظ می دارد ؟ حتی تخیل آن هم دشوار است. و همچنین مشاهده نشان می دهد^۱ که نباتات ، مانند بعضی از حشرات ، اگر تقسیم شوند به حیات خود ادامه می دهند ، و این چنان است که گوئی ۲۰ قطعات آنها نفسی دارد که از حیث نوع ، نه از حیث عدد ، یکی است ، زیرا که هریک از آنها احساس و حرکت مکانی را در طی مدت معینی محفوظ می دارد. اما اینکه آنها در این حالت پایدار نمی مانند ، مایه^۲ هیچ گونه تعجب نیست ، زیرا که آنها دارای اعضاء لازم برای بقای طبیعی خود نیستند. ولی این نیز صحیح است که ، هریک از اجزاء مقطعه^۳ بدن ، تمام اجزاء نفس را مجموعاً شامل است ، و نفوس قطعات با همدیگرو با کل^۴ نفس از یک نوع است ، و ۲۰ این امر مقتضی آن است که اجزاء مختلف نفس از یکدیگر جدائی پذیر نباشد ، در صورتی که کل^۵ نفس ، بر عکس آنها ، تقسیم پذیر است. — چنین می نماید^۶ که اصلی که در نباتات وجود دارد نیز نوعی از نفس باشد. زیرا که این اصل تنها

(۱) دلیل دیگری برای اثبات اینکه نفس واحد است و اجزائی ندارد اینکه ، حیواناتی که می توان آنها را به قطعاتی تقسیم کرد ، بعد از تقسیم به حیات خود ادامه می دهند ؛ و نفسی که هر قطعه را زنده می دارد جزئی از نفس کل که تقطیع شده باشد نیست ، بلکه خود نفسی است که با نفس تمام بدن قبل از تقطیع از یک نوع است.

(۲) این قطعه اخیر به ما قبل خود چندان ارتباطی ندارد ، و گویا ارسطو می خواهد بعد از بیان دلایل وحدت نفس به دلایل مخالف آن نیز اشاره ای بکند.

اصلی است که مشترك در میان جانوران و گیاهان است؛ و آن می تواند از چیزی که
اصل احساس است جدا گردد، در صورتی که هیچ موجودی بدون آن نمی تواند
دارای احساس باشد.^{۳۰}

(۱) یعنی نفس نباتی می تواند جدا از نفس حیوانی، که اصل احساس
است، موجود باشد؛ ولیکن نفس حساسه بدون نفس نباتی نمی تواند تحقق پذیرد.

دفتر دوم

۱

< تعریف نفس >

در ذکر عقاید مأثوره پیشینیان درباره نفس می توان به همین مقدار اکتفاء کرد. اینک مطلب را به تمامی از سر گیریم، و در بیان اینکه نفس چیست و کلی ترین تعریف آن چه می تواند بود بکوشیم.

گوئیم یکی از اجناس وجود جوهر است؛ اما جوهر به معنی اول ماده است، یعنی چیزی است که بنفسه شیء معینی نیست؛ به معنی دوم، شکل و صورت است، که ماده را بر حسب آن شیء معینی می خوانیم؛ و به معنی سوم، شیء مرکب از ماده و صورت است.^۱ اما ماده قوه است، و صورت کمال، و کمال به دو معنی می آید: یا مثل علم و یا مثل بکار بردن علم.^۲

۱۰

(۱) ارسطو لفظ OUSIA (جوهر) را گاه به معنی ماده و گاه به معنی صورت، که همان ذات و ماهیت است، و گاه به معنی شیء مرکب از ماده و صورت می آورد؛ و هر گاه که جوهر اول می گوید منظور او فرد است که دارای وجود متعین است.

(۲) قوه ای که به فعلیت می آید از دو مرحله عبور می کند: در مرحله اول نسبت فعل به قوه مثل نسبت علم به جهل است؛ در این مرحله قوه نسبت به هر دو ضد حاصل است، یعنی قوه می تواند به هر کدام از صورت های متضادی که برای بقیه حاشیه در صفحه بعد

اما رأی عام بر این است که اجسام به جوهریت^۱ احق از همه چیز است و در میان آنها اجسام طبیعی^۲ چنین است، زیرا که اینها اصول اجسام دیگر است. برخی از اجسام طبیعی دارای حیات است، و بعض دیگر حیات ندارد^۳: و مقصود ما از «حیات» این است که جسم تغذی کند و نمو یابد، و خود به خود فساد پذیرد. از اینجا نتیجه می شود که هر جسم طبیعی که از حیات بهره دارد^۴ جوهر است، بدین معنی که جوهر مرکب است^۵. و چون، بعلاوه، در اینجا مقصود از جسم جسمی است که دارای صفت معینی است، یعنی جسم ذی حیات است، جسم با نفس یکی نخواهد بود^۶، زیرا که جسم ذی حیات

بقیه حاشیه از صفحه قبل

آن احتمال می رود فعلیت یابد. در مرحله دوم مانند علمی است که به کار می رود (یعنی تأمل و تفکر علمی) نسبت به علمی که فقط برای شخص عالم حاصل است بدون اینکه به کار رود، در این مرحله قوه نمی تواند جز به یک صورت فعلیت یابد. مرحله نخستین را کمال اول و مرحله دومین را کمال ثانی می نامند.

(۱) ارسطو اجسام طبیعی را در مقابل اجسام صناعی و اجسام تعلیمی قرار می دهد (رجوع شود به مابعدالطبیعه، زنا ۱۰۲۸ ب ۸).

(۲) منظور تقابل اجسام ذی حیات با اجسامی است که طبیعت^۳ نمی توانند ذی حیات باشند، نه تقابل اجسام زنده با اجسام مرده ای که قبلاً زنده بوده اند. (۳) یعنی مرکب از ماده و صورت است.

(۴) مفاد استدلال ارسطو این است، که جسم جوهر است، و در میان اجسام اجسام طبیعی را بیشتر می توان جوهر نامید. اما بعضی از اجسام طبیعی، دارای حیات، یعنی دارای نفس است (زیرا که حیات و نفس مترادف است)؛ پس بقیه حاشیه در صفحه بعد

محمول موضوعی نیست ، بلکه آن خود حامل و ماده است ^۱ . در نتیجه ،
 ۲۰ نفس بالضروره جوهر است ، بدین معنی که صورت برای جسمی
 طبیعی است که دارای حیات بالقوه است . اما جوهر صوری کمال است ؛
 بنا برین ، نفس کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعی است ^۲ . - ولیکن

بقیه حاشیه از صفحه قبل

اجسام طبیعی ذی حیات نیز جوهر خواهد بود . و چون جوهر ، چنانکه گفتیم ،
 گاهی به معنی ماده ، و گاهی به معنی صورت ، و گاهی به معنی شیء مرکب از
 ماده و صورت می آید ، اینکه می خواهد ببیند که جسم طبیعی ذی حیات ، بکدام
 یک از این معانی ، جوهر است . جوهر به معنی ماده نیست ، زیرا که ماده تعین
 ندارد ، و به معنی صورت هم نیست ، زیرا که صورت محض فارغ از هر گونه
 جسمانی است ، پس ناچار از نوع دیگر جوهر ، یعنی جوهری مرکب از ماده
 و صورت ، خواهد بود . اما جسم ذی حیات ، مرکب از جسم به معنی اخص
 و صفت ذی حیات است ، پس جسم ذی حیات را با خود حیات ، که همان نفس
 است اشتباه نباید کرد .

(۱) جواب از ایراد مقدری است ، و آن اینکه ، چون حیات ، محمول ذاتی
 برای موضوع خویش ، یعنی برای جسم ذی حیات ، است ، و جزء معینی از این
 موضوع خود محمولی برای همان موضوع خواهد بود ، حیات را نمی توان از
 جسم متمایز دانست . ارسطو جواب می دهد که جسم ذی حیات کلاً موضوع است
 و چیز دیگری جز موضوع ، یا عبارت دیگر ، جز ماده نیست . پس حیات یا نفس
 که صورت است ، کاملاً از جسم متمایز می شود . (باید توجه داشت که کلمه
 « موضوع » در این بحث به جای « حامل » استعمال شده است . م . م .)
 (۲) یعنی جسمی که دارای حیات بالقوه است .

کمال به دومعنی می آید؛ گاهی مانند علم است، و گاهی مانند بکار بردن علم^۱.
 بدین ترتیب پیدا است که نفس کمالی مانند علم است، زیرا که خواب نیز مانند
 بیداری مستلزم وجود نفس است، منتهی بیداری چیزی مانند بکار بردن
 علم است، و خواب چیزی مانند داشتن علم، بی آنکه آن را به کار برند^۲. اما
 در ترتیب پیدا آمدن در فرد واحد، تقدّم با علم است^۳. از همین رو تعریف نفس چنین
 می شود: کمال اوّل برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای
 جسم آلی^۴. — و اعضاء نبات نیز آلاتی برای آن است، منتهی در غایت سادگی

(۱) اینکه ارسطو می خواهد یکبار دیگر تعریف نفس را محدود تر سازد،
 و آن را کمال اول جسم بخواند.

(۲) نفس کمال است، به همان معنی که علم را، در مقابل جهل، که
 بالقوه است، کمال می گویند، نه به آن معنی که بکار بردن علم را، در مقابل
 دارا بودن علم، کمال می نامند. به این دلیل که نه تنها در حالت بیداری، که
 نظیر بکار بردن علم است، نفس در جسم ذی حیات وجود دارد، بلکه در حالت
 خواب نیز، که نظیر دارا بودن علم است، نفس موجود است.

(۳) یعنی مقدم بر بکار بردن علم است، و قید «فرد واحد» برای این است
 که هرگاه دو فرد، مثل معلم و متعلم، را در نظر بگیریم، بکار بردن علم
 می تواند مقدم باشد، زیرا که ابتدا باید معلم علم خود را بکار برد تا متعلم
 بتواند دارای علم گردد؛ اما اگر یک فرد منظور باشد، نخست آن فرد دارای
 علم است، و بعداً آن را بکار می برد. راجع به معانی مختلف تقدّم و تأخر، رجوع
 شود به ما بعد الطبیعه، کتاب دلتا فصل یازدهم.

(۴) چون نفس مانند دارا بودن علم است و دارا بودن علم در یک فرد
 مقدم بر بکار رفتن آن پدید می آید پس نفس کمال اول است یعنی کمالی است که
 بقیه حاشیه در صفحه بعد

است: مثلاً، برگ حفاظتی برای غلاف، و غلاف حفاظتی برای میوه است؛ ریشه مانند دهان است زیرا که هردو جذب غذا می کنند^۱. - پس اگر بخواهیم، تعریفی کلی، که منطبق بر تمام انواع نفس باشد، بعمل آوریم، باید بگوئیم که نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. - و نیز از همین رو است^۲ که موردی برای بحث راجع به اینکه نفس و بدن یک چیز است نمی ماند، چنانکه این بحث را در مورد موم و نقشی که بر روی موم است، و بطور کلی در مورد ماده یک شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست، نمی کنند. زیرا که واحد و وجود به چندین معنی می آید، ولیکن معنی اصلی آنها کمال است^۳.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

اقدام بر کمالات دیگر برای جسم طبیعی آلی حاصل می شود. البته نفس به این معنی مستقل از حالاتی از آن که مقرون به شعور است و مستقل از بکار رفتن آن استعمال شده است.

- (۱) جواب از این ایراد مقدراست که نبات ذی حیات است ولو اینکه عضو آلی ندارد، یا، به عبارت دیگر، نفس است بی آنکه جسم آلی باشد.
- (۲) ماده از صورت در عالم واقع متمایز نیست، بلکه تمایز آن دو فقط از نظر منطقی است. ماده و صورت اشیاء واقعی نیست، بلکه اصول اشیاء است؛ و چنانکه در مابعدالطبیعه آمده است، تفاوت گذاشتن در بین قوه و فعل، و جستجوی علتی برای وحدت بخشیدن به آن دو، خطاست زیرا که این هردو یک چیز است منتهی چیزی است که از جهت بالقوه و از جهت بالفعل است؛ پس آنچه وجود دارد جسم یا نفس نیست، بلکه جسم ذی نفس است.
- (۳) راجع به معانی مختلف واحد مراجعه شود به فصل ششم از کتاب دلتا، بقیه حاشیه در صفحه بعد

- پس ، با عبارات کلی ، تعریف کردیم که نفس چیست ^۱ : نفس جوهری است به معنی صورت ، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است ^۲ . مثلاً ، فرض کنیم ، که آلی ، مثل تبر ، جسمی طبیعی باشد : ماهیت تبر ^۳ جوهر آن و نفس آن خواهد بود ؛ زیرا که اگر جوهر جدا از تبر بود ، دیگر تبری ، جز به اشتراك اسمی ، وجود نداشت . ولی تبر ، در واقع ، همان تبر است ^۴ . و نفس ماهیت و صورت برای جسمی از این قبیل ^۵ نیست ، بلکه برای جسمی طبیعی است که دارای کیفیت معینی است ^۶ ، یعنی اصل

بقیه حاشیه از صفحه قبل

و راجع به معانی مختلف وجود به فصل هفتم از همان کتاب ، و فصل دوم از کتاب اپسیلون ، و فصل اول از کتاب تتا از مابعدالطبیعه . کمال شیء در این است که جوهر صوری حاصل کند ، و در صورتی که این جوهر حاصل شود ، شیء هم وجود و هم وحدت بدست می آورد پس وجود و وحدت هر دو در معنی کمال باهم دیگر اتحاد می یابد .

- (۱) اینک ارسطو می خواهد تعریفی را که از نفس کرده است با استشهاد به امثله مجسم سازد ، و نخستین مثال او تبر است . ارسطو می گوید که تبر بودن ، یا بریدن ، نسبت به تبر ، مانند نفس نسبت به بدن است .
- (۲) یعنی جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است .
- (۳) یعنی تبر بودن و بریدن آن .
- (۴) یعنی تبر ، که در اینجا بوجه مثال آمده است ، از هر جهت منطبق بر موجود زنده نیست ، زیرا که تبر فقط تبر است .
- (۵) یعنی جسم صناعی از قبیل تبر .
- (۶) منظور از این کیفیت که جسم « طبیعی » به آن مقید می شود تا بتواند ماده نفس قرار گیرد « آلی » بودن آن است .

حرکت و سکون خود را درخویشتن دارد.^۱

- اکنون آنچه را که گفتیم بر اعضاء جسم زنده تطبیق نمائیم.^۲ اگر چشم، در واقع، حیوانی می بود بینائی نفس آن بود: زیرا که بینائی جوهر صوری چشم است. اما چشم ماده بینائی است، و اگر بینائی از میان برود دیگر چشمی در میان نیست؛ مگر به اشتراك اسمی، مانند چشمی از سنگ یا چشم پیکری که نقاشی شده است. بدین ترتیب باید آنچه را که درباره اجزاء صادق است، به مجموعه جسم زنده بسط دهیم. در واقع نسبتی که جزئی از نفس به جزئی از بدن دارد همان نسبتی است که مجموعه نفس حساسه به مجموعه بدن حساس، از آن حیث که چنین است، دارد.^۳
- از طرف دیگر، جسم جدا از نفس نیست که بالقوه استعداد حیات دارد: بلکه جسمی است که هنوز دارای نفس است. نطفه و میوه هم به طریق اولی چنین نیست؛ زیرا که اینها اجسامی است که فقط بالقوه دارای این کیفیت است.^۴ - پس بدین ترتیب، حالت بیداری نیز کمالی است به همان

(۱) تعریفی عام از جسم ذی حیات.

(۲) می خواهد مثال دیگری برای تجسم بخشیدن به تعریف نفس بیاورد و آن این است که بینائی نسبت به چشم، مثل نفس به بدن است.

(۳) یعنی نسبت بینائی، که عمل خاصی از احساس است، به چشم، که جزء خاص از مجموعه بدن است، همان نسبتی است که احساس به طور کلی با مجموعه بدن حساس دارد.

(۴) ارسطو می خواهد بگوید که فقط اجسام زنده است که نفسی دارد، و جسم زنده ای که ترك حیات گفته است، و همچنین نطفه حیوان و میوه نبات، بقیه حاشیه در صفحه بعد

معنی که [فعل] بریدن برای تبر و [فعل] دیدن [برای چشم] است ، در صورتی که نفس کمال است به همان معنی که [قوة] بینائی [برای چشم] و [قوة] [برندگی برای] ابزار است ، و بدن چیزی است که فقط بالقوه است^۱ . اما همان طور که چشم مردمکی است که منضم به بینائی است ، در مورد بحث ما نیز ، حیوان نفسی است که متصل به بدن است .
 بنابراین ، نفس از بدن جدائی ناپذیر است ، یا لا اقل جزئی از نفس .
 • چنین است اگر نفس بالطبیعه تقسیم پذیر باشد ، و شکی در این نیست .

بقیه حاشیه از صفحه قبل

یا عبارت بهتر ، دانه نبات ، چنین نیست ؛ زیرا که نطفه و سیوه حتی بالقوه نیز جسم زنده محسوب نمی شود ، بلکه قوة این را دارد که جسمی شود که خود بالقوه دارای حیات است . به عبارت واضح تر ، نطفه قوة آن را دارد که به صورت جسمی درآید ، و آن جسم قوة آن را دارد که حیات حاصل کند (ما بعد الطبیعه ۱۰۴۸ ب ۳۷ و مخصوصاً ۱۰۴۹ الف ۱۴) : « مثلاً ، نطفه هنوز انسان بالقوه نیست ، زیرا که باید در وجود دیگری ، یعنی در موجود مؤنث ، جای گیرد و تغییری بپذیرد ، و چون تحت تأثیر اصل خاص خود چنین طبیعتی به دست آورد ، آنگاه انسان بالقوه خواهد بود . »

(۱) ارسطو قولی را که درباره تمییز دو نوع کمال آورده و کمال دوم را از کمال اول جدا کرده بود ، تأکید می کند ، و می گوید که ، آنگاه که تبر می برد و چشم می بیند ، بدن می ماند که انسان بیدار باشد و قوای نفسانی او به کار رود ، و قوة برندگی بدون فعل بریدن ، و قوة بینائی بدون فعل دیدن ، مثل داشتن نفس بدون استعمال آن است ؛ اما بدن را کمال ، به هیچ کدام از این دو معنی ، نمی توان گرفت ، بلکه قوة صرف است .

در واقع ، بعضی از اعضاء بدن چنان است که ، کمال آنها کمال خود اعضاء است.^۱ با این همه هیچ مانعی نیست که ، لا اقل^۲ ، بعضی از اجزاء دیگر [نفس] ، به سبب اینکه کمال برای هیچ گونه جسمی نیست ، مفارقت پذیر باشد.^۳ — بعلاوه ، معلوم نیست که ، به همان ترتیبی که ملاح کمال کشتی است ، نفس نیز کمال بدن باشد.^۴

آنچه گفتیم باید کافی برای این باشد که بیانی طرح مانند از تعریف کلی نفس به دست دهد.

۱۰

(۱) مثل بینائی که کمال چشم است .

(۲) منظور عقل است که میجزا و مفارق از بدن است.

(۳) از بیان ارسطو این نتیجه به دست می آید که نفس در بدن مثل ملاح در کشتی نیست. سیمپلیکیوس SIMPLICIUS تفسیری دیگر از این قول کرده و نتیجه ای مغایر با این نتیجه به دست آورده و رودیه نیز در این تفسیر با او موافقت کرده است ، و آن اینکه : معلوم نیست که بعضی از قوای نفس مفارق از بدن نباشد همچنانکه بعضی از قوای ملاح مستقل از کشتی است.

< توجیه تعریف نفس >

چون اموری که صراحت دارد و بیشتری تواند متعلق شناسائی منطقی قرار گیرد از اموری ناشی می شود که به خودی خود مبهم است ولیکن در نظر ما وضوح بیشتری دارد، باید بکوشیم که مطالعهٔ نفس را لا اقل^۱ به همین روش دوباره از سر بگیریم^۲. زیرا قوی که مبین تعریف است نه تنها باید، مانند اغلب تعاریف، از آنچه در واقع هست حکایت کند، بلکه باید مشتمل بر علت باشد و آن را نیز روشن سازد^۳. در واقع، تعاریف، بر حسب معمول، تنها به صورت نتایج بیان می گردد^۴. مثلاً، «تربیع چیست؟» > به عقیده^۵

۱۵

(۱) اشیاء جزئی که متعلق احساس است کمتر می تواند متعلق علم قرار گیرد، و به همین سبب از لحاظ منطقی مبهم است، ولیکن در نظر ما این قبیل اشیاء، یعنی محسوسات، وضوح بیشتری دارد؛ امور کلی بیشتر متعلق علم قرار می گیرد، و به همین سبب از لحاظ منطقی صریح است، ولیکن در نظر ما وضوح کمتری دارد. به عقیدهٔ ارسطو دستهٔ دوم ناشی از دستهٔ اول است یعنی کلیاتی که متعلق معرفت منطقی است، از جزئیاتی که متعلق احساس است، برمی آید، و به همین سبب این اصل باید در مطالعهٔ نفس نیز مورد اعتناء باشد.

(۲) یعنی نه تنها جواب «چگونه» را، بلکه جواب «چرا» را هم بدهد (آبالوطیای دوم، ۹۳ الف ۱۷).

(۳) حد وسط در قیاس اقترانی موجب این می شود که دو حد اکبر و اصغر با همدیگر اقتران یابد و تشکیل نتیجه را بدهد؛ پس می توان گفت حد وسط علت است و نتیجه حاصله معلول آنست. کسانی که اشیاء را با مادهٔ آنها بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

عامه > تربیع اینست که شکل قائم الزوایای متساوی الاضلاعی معادل با شکل قائم الزوایای مستطیل مفروض ساخته شود. اما چنین تعریفی فقط تعبیر نتیجه است. برعکس، هرگاه بگوئیم که، تربیع عبارت از کشف حدّ وسطی است، [چنین تعریفی] بیان علتِ شیءِ معرف است^۱.

- ۲۰ پس بحث خود را مبتنی بر این می‌کنیم که، جاندار از بی‌جان بوسیلهٔ حیات متمایز است^۲. اما کلمهٔ «حیات» معانی متعدّد می‌پذیرد، و همین قدر

بقیهٔ حاشیه از صفحه قبل

تعریف می‌کنند، تعریف آنان، چیزی جز بیان نتایج حاصله از مقدمات که حد وسط در آنها حذف گردیده است، نیست؛ یعنی در واقع تعریف را با بیان نتیجه بعمل می‌آورند نه با بیان علت.

(۱) رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب ألفا ۹۸۶ الف ۲۶. تربیع Quadrature عبارت از اینست که مساحت سطح مفروضی با مربع متعادل باشد، و در اینجا اشاره به تربیع مستطیل است که، اگر بخواهیم مربعی مساوی با مستطیل مفروض به دست آوریم، باید مقداری را پیدا کنیم که حد اوسط در بین دو ضلع مستطیل باشد، بطوریکه هرگاه ضلع مربع را a و ضلعین مستطیل را b و c فرض کنیم، چون رابطه $bc = a^2$ یا $\frac{b}{a} = \frac{a}{c}$ برقرار می‌شود، از اینجا مقدار ضلع مربع که حد اوسط در بین ضلعین مستطیل است به دست می‌آید. پس اگر تعریف حقیقی تربیع را بخواهیم باید بگوئیم که آن عبارت از کشف حد وسط در بین دو ضلع مستطیل است و بدین ترتیب، علاوه بر بیان نتیجه، علت حصول نتیجه را نیز ذکر نموده ایم.

(۲) ارسطو در تعریف حیات گفته است که، حیات عبارت از این خاصیت

بقیهٔ حاشیه در صفحه بعد

کافی است که یکی از این معانی در موضوعی تحقیق یابد تا بتوانیم آن را ذی حیات بنامیم: خواه این معنی، مثلاً، عقل، احساس، حرکت و سکون مکانی باشد،
 ۲۰ یا اینکه حرکت تغذی و ذبول و نمو^۱. - از همین روست که تمام نباتات چنان می نمایند که دارای حیات باشند، زیرا که بنظر می رسد که، در واقع، در آنها قوه ای و مبدای باشد که، بر اثر آن، در جهات مکانی متضاد قبول نمو و ذبول می نمایند، و نمو آنها چنان نیست که تنها به سوی بالا باشد، نه به سوی پائین، بلکه در این هر دو جهت نمو می کنند؛ و از تمام اطراف متزاید^۲ انبساط می یابند و مادام که قادر به جذب غذا باشند زندگی آنها دوام دارد. -
 ۳۰ این قوه می تواند از قوای دیگر جدا شود، اگر چه قوای دیگر، لااقل در موجودات فناپذیر، نمی تواند از آن جدائی پذیرد. این امر در نباتات آشکار

بقیه حاشیه از صفحه قبل

است که تغذی و نمو و ذبول شیء بوسیله خود آن باشد. و در اینجا می خواهد قوای مختلف نفس را از پائین به بالا از نظر بگذرانند، و بگویند که، بعضی از موجودات جز قوه غاذیه ندارند، و در بعض دیگر لاسه، و بالاخره در بعض دیگر قوای عالی تر، بدان افزوده می شود.

(۱) اگر به دقت سخن گوئیم باید اقرار کنیم که ارسطو وقتی که می گوید، حتی تحقیق یکی از معانی کلمه حیات در یکی از موجودات، برای اینکه آن را ذی حیات بدانیم کافی است، منظور او از این معانی فقط عمل تغذی است، و ذکر مدارج دیگر حیات از قبیل عقل و احساس و غیره دلیل بر مسامحه اوست، زیرا که تحقیق هر کدام از این معانی در یکی از موجودات مستلزم تحقیق معانی هست تر نیز می باشد.

است، زیرا که هیچ کدام از قوای دیگر نفس به آنها تعلق ندارد.
 پس حیات داشتن تمام موجودات زنده^۱ مبتنی بر این اصل^۲ است.
 اما در مورد حیوان، احساس است که مبنای ساختمان آلی آن است. زیرا که،
 حتی موجوداتی که حرکت نمی کنند^۳ و جایجا نمی شوند، از همان لحظه ای که
 دارای احساسند، نه تنها موجود زنده، بلکه حیوان نام می گیرند. -
 اینک [گوئیم که]، در بین احساسات مختلف، احساسی وجود دارد که
 پیش از همه آنها به تمام حیوانات تعلق می جوید، و آن لامسه است. هم چنانکه
 قوه غاذیه می تواند از حس لامسه و هر احساس دیگری جدائی پذیرد، لامسه
 نیز می تواند از حواس دیگر جدا شود^۴ (منظور ما از قوه غاذیه آن قسمت
 از نفس است که نباتات در آن سهیم است. حیوانات نیز پیدا است که همگی
 حس لامسه دارند). اما راجع به اینکه بچه دلیل در هر یک از موارد چنین است،
 بعداً سخن خواهیم گفت^۵.

فعلاً، همین قدر کافی است بگوئیم که نفس اصل قوای است که بیان
 کرده ایم، و با همان قوا، یعنی با قوای محرکه، حساسه، ناطقه، و با حرکت
 تعریف می گردد. - اما [باید دید که] آیا هر یک از این قوا نفسی دیگر است

- (۱) منظور از موجودات زنده حیوانات و نباتات بطور کلی است.
- (۲) یعنی قوه غاذیه.
- (۳) البته منظور فقط حرکت اینی یا انتقال است.
- (۴) چنانکه در حیوانات پست چنین است.
- (۵) رجوع شود به همین کتاب ۳۴ ب ۱۰. و این دلیل که در آن موضع
 اقامه خواهد شد جنبه غائی دارد.

یا فقط جزئی از نفس است ، و اگر جزئی از آن باشد ، آیا این جزء فقط از لحاظ منطقی می تواند مستقل باشد ، یا استقلال مکانی نیز دارد؟^۱ در مورد بعضی از آنها دریافتن راه حل^۲ دشوار نیست ، اما ، در مورد بعض دیگر ، اشکال پیش می آید. آنچه در نباتات بوقوع می رسد که بعضی از آنها ، چون تقطیع شود ، اگر چه اجزاء آنها از همدیگر جدا شده باشد ، آشکارا به حیات خود ادامه می دهد (و این مقتضی آن است که نفسی که در آنها قرار دارد در هر نباتی از لحاظ فعل^۳ واحد و از لحاظ قوه متعدد باشد) ، ظهور آن را در انواع دیگر نفس^۴ ، مثلاً ، در حشراتی که قطعه قطعه گردیده است ، نیز می بینیم .^{۲۰}

هر یک از این قطعات دارای احساس و حرکت انتقالی است ، و چون دارای

(۱) اینک ارسطو می خواهد رابطه قوای مختلف را بایکدیگر بیان کند . منظور از استقلال مکانی استقلال واقعی است .

(۲) ادراک این مطلب که تغایر قوای نفس از یکدیگر فقط از احاط منطقی است ، نه اینکه استقلال واقعی و مکانی برای هر یک از آنها باشد ، در مورد قوای پست آسان است ، ولیکن تطبیق آن بر عقل و حل مسأله استقلال عقل قرین ضعیولت می باشد .

(۳) اصل قول ارسطو در این مورد «فصول دیگر نفس» است یعنی صفات ممیز انواع مختلف نفس . و منظور او این است که آنچه در قوه غاذیه نباتات جاری بود عیناً در قوه حساسه و قوه محرکه حیوانات حلقوی Annelés نیز جاری است و تجربه مذکور در متن حاکی از آن است که ، هم در نباتات و هم در حیوانات ، این قوا در اجزاء معینی از بدن متمکن نیست ، بلکه در تمام ساختمان آلی بدن منتشر است .

احساس است، تخیل^۱ و شوق را نیز داراست، زیرا که هر جا که احساس باشد الم و لذت نیز هست، و هر جا که الم و لذت باشد ناچار شهوت نیز وجود دارد. - اما در آنچه مربوط به عقل و قوه نظریه است هنوز چیزی^{۲۰} آشکار نیست: مع ذلک چنان بنظر می رسد که آن جنس دیگری از نفس باشد^۲ و تنها آن بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد، بر همان قیاس که شیء ازلی از شیء فسادپذیر جدا می گردد. - در باب اجزاء دیگر نفس، از آنچه گذشت بوضوح می پیوندند که آنها را، به طریقی که بعضی از فیلسوفان^۳ ادعا می کنند، مفارق نمی توان دانست؛ باینکه از لحاظ منطقی [و بر حسب مفهوم] بدیهی است که متمایز و مجدا از یکدیگر است^۴. در واقع ماهیت قوه احساس با ماهیت قوه ظن متفاوت است^۵، زیرا که عمل احساس غیر از عمل ظن است، و^{۳۰}

(۱) تخیل Imagination در ترجمه Fantasia است که می توان از آن به تصور Representation نیز تعبیر کرد. تمام حیوانات، حتی جانوران پست و همچنین قطعات جدا شده از آنها، چون حیات دارند، دارای تخیل مبهمی که حاصل از دوام احساس در آنهاست می باشند.

(۲) این جمله را می توان به دو صورت ترجمه کرد: ۱ - همین که درستن این ترجمه آمده است و این صورت را هیکس و تریکو ترجیح داده اند. ۲ - چنان بنظر می رسد که آن جنسی از وجود باشد که با نفس مختلف است. و این ترجمه را نویسنده اختیار کرده است (حاشیه ۳۱ از صفحه ۲۷۴ از کتاب تحول علم نفس در آثار ارسطو). (م.)

(۳) رجوع شود به رساله طیمائوس ۶۹ د.

(۴) بنا برین قوای مختلف نفس نمی تواند در مکان از یکدیگر جدا شود و متمایز آنها فقط جنبه منطقی دارد.

(۵) علت اینکه ارسطو ظن را غیر از احساس می داند این است که قوه ظن جزئی از قوه عاقله است (به تفسیر من طماس).

همین طور است حال هر کدام از قوای دیگری که قبلاً مذکور شد. — بعلاوه، بعضی از حیوانات دارای تمام این قواست، بعض دیگر تنها بعضی از آنها را واجد است، وبالاخره بعض دیگر یک قوه را بیشتر دارا نیست (و همین است که فصل ممیز حیوانات از یکدیگر می شود). اما اینکه بچه دلیل چنین است، مطلبی است که بعداً تحقیق می کنیم^۱. در مورد احساسات نیز تقریباً همین طور است: بعضی از حیوانات تمام آنها را و بعض دیگر تنها بعضی از آنها را، وبالاخره بعض دیگر تنها یک احساس را، که لازم ترین آنهاست، دارند، و آن حس لامسه است.

اما اصطلاح «آنچه بوسیله آن زنده ایم و ادراک می کنیم»^۲

(۱) کتاب سوم فصل دوازدهم و سیزدهم و همچنین اعضاء حیوانات

۶۸۷ الف ۲.

(۲) این اصطلاح: «آنچه بوسیله آن زنده ایم» یا می تواند به معنی صورت باشد، (مانند علم که کمال نفس است) یا سلامت (که کمال جزئی از بدن یا حتی کمال سرتاسر بدن است) و یا می تواند به معنی ماده و حاصل باشد (مثل نفس که قوه علم را دارد یا بدن که قوه تندرستی را دارا است). اما این اصطلاح را که: «آنچه بوسیله آن زنده ایم» باید به معنی صورت، که معنی اولی و اصلی است بگیریم، نه به معنی ماده و حاصل؛ به همان ترتیب که «آنچه بوسیله آن می شناسیم» و «آنچه بوسیله آن در حال سلامتییم» همان علم و سلامت است. پس نفس چیزی است که بوسیله آن زنده ایم، و بنابراین، نفس علت اولیه حیات یعنی صورت حیات است. آنچه بعد از سطر ۱ بین هلالین قرار گرفته است جواب ایراد مقدری است، و آن اینکه تشبیه علم و سلامت به نفس موجه نیست، زیرا که علم و بقیه حاشیه در صفحه بعد

- به دو معنی می آید. مثل «آنچه بوسیله آن می شناسیم»، که اصطلاح دیگری^۵ است که گاهی مفید معنی علم است، و گاهی مفید معنی نفس (زیرا که شناختن را به اختلاف موارد به یکی از این دو حد اطلاق می کنیم)؛ و از همان قبیل است اصطلاح «آنچه بوسیله آن ما در حال سلامتیم» که گاهی معنی سلامت می دهد، و گاهی جزء معینی از بدن را می رساند، و گاهی حتی به معنی سرتاسر بدن است. ولیکن در تمام این مثالها، می توان گفت که علم و سلامت شکل یا صورت یا مفهوم و یا فعلیت برای موضوعی است که^{۱۰} می تواند در موردی علم و در مورد دیگر سلامت را بپذیرد (زیرا چنین بنظر می رسد که فعل فاعل در قابل، یعنی در آنچه وضع را حمل می نماید، تحقق می پذیرد). از طرف دیگر، نفس، به معنی نخستین، چیزی است که مابوسیله آن حیات داریم و ادراک می کنیم و می اندیشیم: از اینجا نتیجه می شود که نفس مفهوم و صورت است نه ماده و حامل. — در واقع^۱، جوهر، چنانکه گفتیم^۲، به سه معنی می آید که یکی از آنها صورت، دیگری ماده، و دیگری^{۱۵}

بقیه حاشیه از صفحه قبل

سلامت مثل نفس در موضوع قرار ندارد بلکه در پیش استاد و طبیب است. ارسطو در جواب می گوید که صورت همیشه قبلا در فاعل وجود دارد، ولیکن فعل فاعل در قابل است، همان طور که فعل محرك در متحرك است. و چون صورت یکبار در قابل تحقق یافت، دیگر آن قابل را بنام ماده نمی نامند، بلکه نام همین صورت را به آن می دهند.

(۱) می توانیم از اینجا به بعد را استدلال تازه ای بدانیم، نه دنباله

استدلال پیشین.

(۲) ۱۲ الف ۶.

شیء مرکب از هر دو است ، و در این شیء ماده قوه است و صورت کمال .
 از طرف دیگر ، چون ، در اینجا ، موجود زنده است که مرکب از ماده و
 صورت است ، جسم نمی تواند کمال نفس باشد ، بلکه نفس است که کمال
 جسمی با طبیعت معینی است ^۱ در نتیجه ، بعضی از متفکران کاملاً حق
^{۲۰} داشته اند که بگویند ^۲ که نفس نه بدون بدن می تواند باشد و نه خود بدن :
 زیرا که نفس بدن نیست ، بلکه چیزی از بدن است . و به همین دلیل است که
 در بدنی است و در بدنی با طبیعت معینی است ^۳ ، [البته] نه بدانسان که پیشینیان
 ما ^۴ آن را منضم به بدن می شمردند ، بی آنکه این بدن را از حیث طبیعت و
 کیفیت به هیچ گونه قیدی مقید سازند ، با اینکه پیدا است که هر چیزی قابل
^{۲۵} آن نیست که بتواند هر چیزی را بپذیرد . و انگهی استدلال نیز به همین نتیجه

(۱) خلاصه استدلال ارسطو این است که شیء متعین مرکب از صورت و
 ماده است ، موجود زنده نیز شیء متعینی است که مرکب از نفس و بدن است ،
 و چون در این شیء مرکب نفس بمنزله صورت است (و این مطلب از آنچه در
 بالا (۱۱۴ الف ۱۳) گفتیم برآمد) لازم می آید که نفس صورت بدن باشد ، و بدن
 نمی تواند صورت نفس تلقی شود ؛ و منظور از جسمی با طبیعت معین جسم طبیعی
 آلی است .

(۲) منظور ارسطو از این متفکران معلوم نیست که کیستند .

(۳) به طبیعت این بدن در سطر ۲۸ اشاره شده است .

(۴) منظور اتباع فیثاغورسند (۴۰۸ ب ۱۳) - ارسطو می گوید که فلان

نفس اختصاص به فلان بدن دارد . نفس انسان نمی تواند مثلاً در بدن حیوانی
 جای گیرد و همچنین نمی تواند متوالیاً به قالب افراد مختلف انسان درآید .

منجر می شود^۱ : کمال هر شیء طبیعه در چیزی که بالقوه همان شیء است ،
یا به عبارت دیگر، در ماده خاص آن شیء ، بظهور می رسد . - بنا بر این ، از
آنچه گفتیم واضح می شود که نفس کمالی معین و صورتی از چیزی است که
قوه این را دارد که طبیعتی معین داشته باشد .

(۱) یعنی استدلال در اینجا با آنچه ما بیان داشته ایم مطابقت دارد .
اصولا صورتی جز در موضوعی که بالقوه آن صورت را در خود دارد تحقق نمی یابد
پس نفس صورت جسمی است که دارای طبیعت خاصی است یعنی قابل برای
تحقق آن صورت است .

< قوای نفس در موجودات زنده مختلف >

از قوای نفس، آنها که مذکور آمد همگی، چنانکه گفتیم^۱، به بعضی از موجودات تعلق دارد. بعض دیگر از موجودات جز چند تا از آنها را دارا نیستند، بالأخره بعض دیگر تنها یکی از آنها را دارند. قوایی که بر شمر دیم قوه^{۲۰} غذایه و قوه^{۲۱} شوقیه و قوه^{۲۲} حساسه و قوه^{۲۳} محرکه (یعنی محرک به حرکت مکانی) و قوه^{۲۴} ناطقه است. — نبات جز قوه^{۲۵} غذایه ندارد؛ بعضی از موجودات دیگر این قوه^{۲۶} را بعلاوه^{۲۷} قوه^{۲۸} حساسه واجداست و، چون قوه^{۲۹} حساسه دارد، قوه^{۳۰} شوقیه را نیز دارا است. زیرا که شهوت و جرأت و اراده از [انواع] شوق است^{۳۱}؛ اما حیوانات، همگی، لا اقل یکی از حواس، یعنی حس لامسه، را دارا هستند، و آنجا که احساس باشد، لذت و الم، و آنچه موجب لذت و الم می گردد، نیز هست؛ و موجوداتی که دارای این حالاتند شهوت نیز دارند. زیرا که شهوت شوق به شیء مطبوع است. — بعلاوه^{۳۲}، تمام

(۱) رجوع شود به ۱۳۴ الف و ۱۳۳ ب ۳۲.

(۲) منظور این است که شوق نسبت به شهوت و جرأت و اراده جنس است و چون احساس، بنا به استدلالی که ارسطو می کند، هیچ وقت بدون شهوت نیست، بطریق اولی بدون شوق نیز، که جنس آن بشمار می رود، نمی تواند بود.

(۳) ارسطو ابتدا بیان کرد که تمام حیوانات لا اقل حس لامسه را دارند و احساس همیشه مقارن بالذات و الم است، اینک می خواهد نشان دهد که لامسه چگونه برای ادراک و تحصیل غذا بکار می رود.

حیوانات احساس غذا دارند ، زیرا که لامسه حس غذا است . در واقع ، از اشیاء خشک و تر و گرم و سرد منحصراً غذای تمام حیوانات قوام می گیرد (و این کیفیات با لامسه محسوس می شود ، در صورتی که محسوسات دیگر چنین نیست ، مگر بالعرض ^۱ ، زیرا که صوت و رنگ و بوی هیچ گونه مددی به عمل تغذی نمی رسانند ؛ راجع به طعم باید گفت که آن نیز یکی از کیفیات ملموس است ^۲ . اما گرسنگی و تشنگی شهوت است ، گرسنگی شهوت به خشک و گرم است و تشنگی شهوت به سرد و تر ؛ و طعم را می توان گفت که چاشنی این کیفیات است . این نکات را ^۳ بعداً روشن خواهیم کرد ؛ اکنون همین قدر کافی است بگوئیم که حیواناتی ^۴ که دارای لامسه اند ، شوق نیز بدانها تعلق می گیرد . اما این مسأله که آیا تخیل [نیز] دارند مشکوک است و بعداً مورد تحقیق واقع خواهد شد ^۵ . - به بعضی از حیوانات ، علاوه بر اینها ،

(۱) تفسیر اسکندر افرو دیسی ، که بعضی از مفسرین جدید مثل هیکس نیز آن را پذیرفته اند ، راجع به این مقال چنین است که ، خشک و تر و گرم و سرد اولین اضداد است و بقیه اضداد از آنها مشتق و متفرع است ، و اینها متعلق ادراکات فطری لامسه است در صورتی که کیفیات دیگر متعلق ادراکات اکتسابی این حس اصلی است . اما تفسیر سیمپلی کیوس و سن طماس که مورد قبول رودیه است اینکه ، اشیائی که متعلق ادراک سایر حواس است نمی تواند حیوانات را تغذیه کند مگر بالعرض .

(۲) و به همین سبب که ملموس است می تواند مغذی باشد .

(۳) یعنی مسائل مربوط به طعم ها و غذاها را .

(۴) حیوان در اینجا به معنی اعم خود که موجود زنده باشد آمده است ، زیرا که حیوانات به معنی اخص همگی دارای حس لامسه اند .

(۵) ۳۳ ب ۳۱ به بعد .

قوة حرکت مکانی تعلق می گیرد، بعضی دیگر قوة ناطقه و عقل^۱ نیز دارند، مثل انسان و هر موجود زنده^۲ دیگری که طبیعتی مشابه با انسان یا برتر از او داشته باشد، بر فرض اینکه چنین شیئی موجود باشد.

بنابراین، واضح است^۳ که اگر مفهوم مشترکی برای نفس باشد، جز به همان ترتیب که مفهومی برای شکل وجود دارد نمی تواند بود. زیرا که در این مورد، شکلی خارج از مثلث و اشکالی که با آن متالی است^۴ نیست،

(۱) به عبارت دیگر عقل نطقی و شهودی.
(۲) از اینجا تا آخر فصل ارسطو مسأله ای را که یکبار قبلاً شرح داده بود (۴۰۲ ب. ه. و ایضاً رجوع شود به حاشیه همان فقره) طرح می کند و آن این است که آیا می توان تعریفی برای جنس نفس بعمل آورد که شامل تمام انواع نفوس باشد؟ ارسطو چنین تعریفی را ممکن نمی داند، زیرا که اشیائی مانند نفوس که نسبت به یکدیگر تقدم و تاخر دارد تعریف مشترك نمی پذیرد. عیناً مثل اشکال هندسی که نمی توان شکلی را تصور کرد که خارج از انواع مختلف خود بوده و نسبت با آنها در حکم جنس باشد و تعریف آن را قابل تطبیق بر همه این انواع توان دانست. همان طور که شکل هندسی مفروض بالقوه در شکلی که تالی آن است محوی است (مثلاً مثلث در چهار ضلعی و چهار ضلعی در پنج ضلعی مندرج است)، به همین ترتیب، فلان قوة سافله نفس بالقوه در قوه ای که تالی آن است مندرج است، مثلاً قوة غاذیه در ضمن قوة حساسه و قوة حساسه در ضمن قوة ناطقه وجود دارد و الی آخر. پس نباید به مطالعه نفس بطور کلی پرداخت، بلکه به مطالعه هر قسمتی از آن در نوع مفروضی از موجودات زنده باید توجه داشت، و ضمناً فراموش نباید کرد که قوة فروتر می تواند در قوة برتر وجود داشته باشد نه بالعکس.

(۳) یعنی اشکال مستقیمه الخطوط که از مثلث تشکیل می یابد ولی ساختمان آنها ترکیب و تعقید بیشتری دارد مانند چهار ضلعی و پنج ضلعی و شش ضلعی... (نه اشکال مستدیر).

و در موردی که محل بحث ما است نیز، نفسی خارج از نفوسی که برشمرده ایم وجود ندارد. مع ذلک اشکال خود می تواند تابع مفهوم مشترکی که بر همه آنها شامل آید قرار گیرد؛ اما، بالعکس، این مفهوم مشترك اختصاصاً بر هیچ یک از آنها منطبق نخواهد بود. همین طور است در باب نفوسی که برشمرده ایم. پس مضحک است اگر، در فوق این اشیاء^۱ و اشیاء دیگر^۲،^{۲۵} تعریف مشترکی که اختصاص به هیچ واقعیتی نداشته باشد، بچوئیم، و با صرف نظر از چنین تعریفی، به خاصه و به نوع سافل^۳ نپردازیم؛ وضع نفس نیز کاملاً مشابه با وضع اشکال است: در واقع، هم در اشکال و هم در موجودات جاندار، همیشه مقدم بالقوه در تالی خود مندرج است: مثلاً، مثلث در مربع^{۴۰} محوی است، و نفس غاذیه مشمول نفس حساسه است. در نتیجه در مورد هر طبقه از موجودات، باید دید که چه نوعی از نفس بدان تعلق دارد، مثلاً، نفس نبات یا نفس انسان یا نفس حیوان چیست. — اما این گونه تالی را در نفوس بچه و جهی می توان تبیین کرد: این است آنچه باید مورد تحقیق قرار گیرد^۴. در واقع، بدون نفس غاذیه نفس حساسه وجود ندارد،

نکته
۱۵۱

(۱) یعنی اشکال یا نفوس.

(۲) در فوق اشیاء دیگر یعنی اجناس مختلف حیوانات که این استدلال بر آنها نیز قابل تطبیق است.

(۳) در متن کتاب نوع نامتقسم آمده و منظور از آن نوع سافل است که قابل انقسام به جنس و فصل نیست، یعنی انسان را نمی توان جنسی برای افراد انسان تصور کرد. اصطلاح نامتقسم گاهی در زبان ارسطو به معنی فرد نیز می آید.

(۴) رجوع شود به همین کتاب نفس، فصل دوازدهم و فصل سیزدهم از

بقیه حاشیه در صفحه بعد

در صورتی که نفس غاذیه جدا از نفس حسّاسه ، در نباتات ، موجود است. بهمین ترتیب، بدون لامسه هیچ گونه حسّ دیگری وجود ندارد، در صورتی که لامسه بدون حواسّ دیگر موجود است ، زیرا که بسیاری از حیوانات نه بینائی دارند ، نه شنوائی و نه بویائی. بعلاوه ، در بین موجودات حسّاس، بعضی قوه حرکت مکانی دارند، و بعضی دیگر دارای این حرکت نیستند. در آخرین مرحله ، بعضی از حیوانات ، یعنی عده کمی از آنها، از استدلال و فکر برخوردارند ، زیرا که از موجودات فساد پذیر آنها که از استدلال بهره ورنده قوای دیگر را نیز دارند ، در صورتی که آنها که یکی از این قوای دیگر را (هر کدام را که فرض کنیم) دارند همگی دارای استدلال نیستند: بالعکس ، بعضی حتی تخیل نیز ندارند، و بعضی دیگر تنها بدان زنده اند^۱ اما آنچه به روح نظری مربوط است^۲ مسأله دیگری است^۳.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

دفتر سوم. و در آنجا خواهیم دید که وجود سلسله مراتب در بین نفوس از لحاظ غایی تبیین می گردد یعنی چون موجودات از لحاظ غایتی بوجود آمده است لذا بسوی آن نیز توجه دارد... ضمناً رجوع شود به کتاب لانداز ما بعد الطبیعه فصل دهم ۱۰۷ الف ۱۶ تا ۲۴.

(۱) یعنی تنها با تخیل زنده اند بدون اینکه استدلال داشته باشند.

(۲) *Esprit théorétique* که آن را می توان عقل نظری یا نفس عالمه

نیز نامید، در مقابل عقل عملی یا نفس عامله (م.)

(۳) رجوع شود به دفتر سوم نفس ۴ تا ۸.

پس بدین ترتیب ، واضح است که اگر در باب هریک از این انواع
نفس به اختصاص سخن گوئیم هرینه اختصاص طرق را در سخن گفتن از نفس
بکار بسته باشیم .



< قوهٔ نباتی یا قوهٔ غاذیه >

- چون قصد آن را داشته باشیم که دربارهٔ قوای مختلف نفس تحقیق نمائیم، واجب است که ابتدا ذات هریک از آنها را معلوم سازیم، و بعد ازان، به همین نحو، به پژوهش دربارهٔ خصوصیات عرضی و سایر اوصاف آنها پردازیم^۱. اما اگر تعریف هر کدام از این قوا، مثلاً، تعریف قوهٔ عقلیه، یا قوهٔ حسّاسه، یا قوهٔ غاذیه، لازم باشد، قبل ازان باید مقرر شود که فعل تفکر یا فعل احساس چیست، زیرا که افعال و اعمال تقدّم منطقی بر قوا دارد^۲. و هرگاه چنین باشد، چون قبل ازان افعال باید امور متقابل

(۱) در این جمله منظور از خصوصیات عرضی، اعراضی است که از ذات خود موضوع متفرع می شود، و یا به عبارت دیگر، اعراض ذاتی است، و منظور از سایر اوصاف شاید اعراض غیر ذاتی باشد که بعداً بر موضوع عارض می گردد، مثل بیماری و غیره. با اینکه در این تفسیر اشکالی پیش می آید، و آن اینکه، علم به معنی ارسطویی خود چگونه می تواند به صفات عرضی غیر ذاتی تعلق گیرد. تعبیری که «به همین نحو» ترجمه شده است شاید بهتر بود که «از روی آن» یا «با اِبتنای بدان» ترجمه شود، تا مفید این معنی باشد که شناختن خصوصیات ذاتی باید مبتنی بر شناخت خود ذات باشد.

(۲) یعنی افعال و اعمال نفس را که امور واقعی است بیشتر و آشکارتر از قوای آن می توان پذیرفت و شناخت، و از این جهت آن افعال برای قوا مقدم است. علاوه بر این می دانیم که فعل بر قوه تقدّم جوهری نیز دارد.

با آنها را نیز مطالعه کرد، ما از همین امور بحث را آغاز می‌کنیم: و از امور متقابل منظورم غذا و شیء محسوس و امر معقول است^۱. پس ما نخست باید از غذا و تولید مثل^۲ سخن گوئیم.

اما^۳ نفس غاذیه به موجودات ذی روح دیگر غیر از انسان نیز تعلق دارد، و اولین و مشترك‌ترین قوای نفس است، و به وساطت این قوه است که حیات به همه موجودات تعلق می‌گیرد. اعمال آن تولید مثل و صرف غذاست^۴ زیرا که طبیعی‌ترین قوا برای هر موجود زنده‌ای که به کمال رسیده است^۵ و جزء موجودات ناقص نیست^۶، یا تولید مثل خود بخودی ندارد، این است که موجود دیگری مشابه خود ایجاد کند، حیوان حیوانی را، و نبات نباتی را

(۱) خلاصه استدلال ارسطو این است که قبل از مطالعه قوای نفس باید افعال نفس را که ظهورات آن قواست و تقدم منطقی بر آنها دارد مطالعه کنیم، اما قبل از مطالعه افعال نفس مطالعه موارد تعلق آنها، باز بهمان دلیل که تقدم منطقی دارد، لازم می‌آید. یعنی ابتدا باید خود غذا و بعد از آن عمل تغذی و بالاخره قوه غاذیه شناخته شود، یا ابتدا باید امر محسوس و بعداً عمل احساس و بالاخره قوه حساسه شناخته شود، و همچنین امر معقول و عمل تفکر و قوه عاقله.

(۲) این دو قوه قوای نفس نباتی است، و ظهورات غریزه بقای نفس و غریزه بقای نوع است.

(۳) اینک مطالعه قوه غاذیه.

(۴) یعنی به کمال رشد و بلوغ طبیعی خود رسیده است، مثل انسان بالغ نسبت به کودک.

(۵) موجودات ناقص مثل زن نسبت به مرد یا مثل موجودات عجیب - الخلقه که در حد اکثر نقص قرار دارد.

[بوجود آورد]، تا در حدود امکان از ابدیت و الهیت بهره مند گردد. زیرا که آنچه مورد اشتیاق همه موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنهاست همین است. اما کلمه «غایت» به دو معنی می آید: ۱. از یک طرف، خود نهایت است، و از طرف دیگر موجودی است که این نهایت غایتی برای آن است. و چون برای فرد ممنوع است که از ابدیت و الهیت علی الاتصال بهره مند شود، زیرا که هیچ موجود فساد پذیری نمی تواند همیشه همان باشد [که بود] و وحدت عددی خود را محفوظ دارد، هر موجودی فقط تا اندازه ای که می تواند از آن بهره بری گیرد، یکی بیشتر و یکی کمتر. و بدین ترتیب، نه به عین خود، بلکه به شبه خود، باقی می ماند، و وحدت آن، نه از لحاظ عددی، بلکه از لحاظ نوعی، [محفوظ می شود] ۲.

نفس علت و اصل موجود زنده است ۳. الفاظ «علت» و «اصل» به معانی متعددی می آید ۴، اما نفس، به هر یک از این سه وجهی که ما تعیین

(۱) اول غایت به معنی نهایت مثل نیک بختی، دوم غایت به معنی موجودی که این نهایت برای اوست، مثلاً مانند سقراط که نیک بختی به قیاس با او ملحوظ می شود (به تعبیر اسلامیان: مالهیه الحركه ومالاجله الحركه. م) رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب ألفا ۱۰۷۲ ب ۲).

(۲) ارسطو در موارد متعدد از آثار خود بدین نتیجه رسیده است: (کتاب کون و فساد: ۳۲۶ ب ۳۰ و کتاب تکون حیوانات ۷۳۱ ب ۳۱).

(۳) از اینجا تا ۱۶ الف ۱۸ جمله معترضه ایست که موضوع اصلی و مهم این فصل را که بحث راجع به نفس نباتی است قطع می کند، چه در این قطعه ارسطو از تمام قوای نفس سخن می گوید.

(۴) علت و اصل را عملاً مترادف با یکدیگر می آورد. راجع به معانی بقیه حاشیه در صفحه بعد

- کرده ایم، علت است و در واقع، [هم] اصل حرکت است، [هم] غایت است و^{۱۰}
 [هم] جوهر صوری برای اجسام جاننداری است که نفس علت آنهاست. —
 اما اینکه نفس علت به معنی جوهر صوری است واضح است، زیرا که
 علت وجود تمام اشیاء جوهر صوری آنهاست، اما در تمام موجودات زنده
 حیات است که وجود آنها را صورت پذیر می سازد، و علت و اصل حیات
 آنها نفس است^۱. بعلاوه، صورت موجود بالقوه، کمال است^۲. — واضح^{۱۰}

بقیه حاشیه از صفحه قبل

مختلف علت مراجعه شود به کتاب طبیعت ۱۹۴ ب تا ۱۹۵ ب و همچنین کتاب
 دلنا از مابعدالطبیعه ۹۸۳ الف ۲۶.

(۱) ارسطو چنین استدلال می کند که صورت و ماهیت در هر شیئی علت
 وجود آن است چه هر شیئی بعلمت مفهومی که برای آن متصور است به وجود می آید
 (مابعدالطبیعه کتاب آلفا ۹۸۳ الف ۲۸)، و چون در موجودات زنده وجود
 داشتن به معنی زنده بودن است، ماهیت آنها علت حیات آنهاست، و چون علت
 حیات آنها را نفس می دانیم، نفس علت صوری این اشیاء و ماهیت آنها می شود.
 (البته این بیان ارسطو که نفس علت حیات است نباید سوهم تغایر نفس با حیات
 در نظر او باشد؛ زیرا که از استدلال او پیدا است که حیات را صورت موجود
 زنده می گیرد و خود همین صورت را علت پیدا آمدن آن موجود می شمرد؛ یا
 به عبارت دیگر، حیات صورت موجود جاندار و نفس علت صوری آنست، و این
 هر دو در واقع به یک معنی است. یعنی علت صوری همان صورت مقارن با معلول
 است نه اصلی مفارق از آن. (م).

(۲) و چون نفس کمال جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است،
 صورت و ماهیت است.

است که نفس علت به معنی غایت نیز هست. در واقع، همان طور که عقل در عمل شئی را منظور دارد، طبیعت نیز چنین عمل می کند، و این شیء غایت آن است. اما چنین غایتی در حیوانات نفس است، و این با طبیعت مطابقت دارد، زیرا که تمام اجسام طبیعی <زنده>، چه اجسام نباتات چه اجسام حیوانات، آلات ساده ای برای نفس است و از همین جاست که نفس غایت آنهاست^۱. می دانیم که لفظ غایت به دو معنی گرفته شده است: از یک طرف، به معنی خود نهایت، و از طرف دیگر، به معنی موجودی که این نهایت غایتی برای آن است^۲. ولیکن علاوه بر آن^۳ مبدأ اول حرکت مکانی نیز نفس است؛ منتهی تمام موجودات زنده دارای این قوه نیستند^۴. استحاله و نمو نیز معلول

(۱) نفس علت غائی بدن است و این از آنجا به ثبوت می رسد که بدن جزآلتی برای نفس نیست.

(۲) این جمله که تذکاری از تقسیمی است که قبلاً در مورد غایت قائل شده، ضمناً دافع این ایراد است، که ممکن است بعضی بگویند، که جسم حیوان، از لحاظ خود حیوان، یعنی برای جمله وجود حیوانی که مرکب از صورت و ماده یا نفس و بدن است، بکار می افتد، پس خود همین شیء مرکب است که غایت جسم است، نه نفس. ارسطو در جواب می گوید که غایت به دو معنی است: یکی به معنی نهایت هر شیء (و نفس چنین غایتی برای بدن است)، دیگری به معنی موضوعی که این غایت برای آن است (و جمله موجود زنده چنین غایتی برای بدن است).

(۳) اینک ارسطو می خواهد ثابت کند که نفس علت اولیه انواع مختلف حرکت است، چه حرکت اینی یا انتقال، چه حرکت کیفی یا استحاله، چه حرکت کمی یا نمو.

(۴) مثل نباتات و بعضی از حیوانات پست.

نفس است : احساس ، در واقع ، چنان بنظر می رسد که نوعی از استحاله باشد^۱ ، و هیچ موجودی قادر به احساس نیست مگر اینکه بهره ای از نفس داشته باشد ؛ نمو و ذبول نیز چنین است ، زیرا که هیچ چیز طبعیّه ذبول یا نمو نمی یابد مگر اینکه تغذی کند، و تغذی نمی کند مگر اینکه بهره ای از حیات داشته باشد.

مطلبی هست که آمپدوکلس در باب آن به نحو مطلوب اظهار نظر نکرده ، و آن اینکه گفته است که نمو، در نباتات ، با رشد ریشه روبه پائین حاصل می شود ، بدین دلیل که خاک طبعیّه به همین جهت توجه دارد، و رو به بالا [نیز] حاصل می شود، زیرا که آتش طبعیّه به جهت مخالف متوجه است^۲. در واقع ، آمپدوکلس معنی بالا و پائین را به دقت دریافته است : واقع امر اینست که بالا و پائین نسبت به هر موجودی همان نیست که نسبت به تمام جهان است^۳، بلکه، هرگاه درست باشد که درباره اختلاف و وحدت اعضا^۴

۱۴۱۶

(۱) رجوع شود به فصل پنجم از همین کتاب .

(۲) نباتات مرکب از خاک و آتش است و خاک که مکان طبیعی آن پائین است ریشه هارا به پائین متوجه سازد ، و آتش که مکان طبیعی آن بالاست شاخه هارا رو به بالا می برد. ارسطو بر آمپدوکلس ایراد می گیرد که با این تبیین وجود نفس بیهوده و عبث می شود، زیرا که نمو فقط با اعمال مکانیکی ساده ای که به صورت حرکاتی در جهات متقابل در می آید تبیین می گردد.

(۳) بالا و پائین مطلق فقط در مورد کل جهان مصادق دارد (یعنی جهان تحت قمر که محیطی و مرکزی دارد) اما در مورد اشیاء فردی که در جهان تحت قمر است این مفاهیم نسبی است. و ارتباط به قوای آن شیء از لحاظ ترکیب ماده و صورت در آن دارد .

بر حسب اعمال آنها حکم نمائیم، [گوئیم که] نسبت سر به حیوانات مثل نسبت ریشه به نباتات است. بعلاوه، <بنابر این رای> چه عاملی است که اتحاد آتش و خاک را، که توجه به دو جهت متضاد دارند، موجب می شود؟ زیرا که اگر اصلی نباشد که مانع جدائی آنها گردد از هم جدا خواهند شد. اما چنین اصلی وجود دارد، و همان است که نفس است و علت نمو و تغذی است^۱.

بعضی از فیلسوفان^۲ تصویری کنند، که طبیعت آتش، به معنی مطلق خود، علت تغذی و نمو است؛ زیرا که، در واقع، چنان بنظری رسد که آن تنها جسمی یا عنصری است که تغذی می کند و نمو می یابد، و از این رو خواسته اند فرض کنند که، هم در نباتات و هم در حیوانات، آتش علت عامله است. — اما اگر آتش، به یک معنی، علت معده^۳ باشد، مع ذلک، علت به معنی اخص نیست، بلکه شایسته تر آن است که نفس را عامل این عمل بدانیم. در واقع، نمو آتش تا بی نهایت، مادام که شیء قابل احتراق باشد، ادامه می یابد؛ برعکس، در مورد تمام موجوداتی که ساختمان طبیعی دارند، حدی و نسبتی برای عظم^۴ و همچنین برای نمو وجود دارد: پس این تعیینات ناشی از نفس است نه از آتش، و بیشتر ناشی از صورت است تا از ماده.

(۱) و به همین قرار علت حیات است.

(۲) منظور او مسلماً هراکلیتوس است.

(۳) Cause adjuvante

(۴) Grandeur که گاهی آن را مقدار ترجمه می کنیم.

چون همان قوه از نفس است که هم غذایه و هم مولده است^۱، ابتدا باید از عمل تغذی به سخن آغاز کنیم؛ زیرا که قوه مورد بحث به وسیله همین عمل از سایر قوا متمایز می شود. معمولاً تصویری کنند که ضدی غذای ضد دیگر است؛ نه اینکه هر ضدی غذای هر ضدی باشد^۲: بلکه اضدادی چنین است که نه تنها متبادلاً از یکدیگر تولید می شوند، بلکه نمو آنها نیز متبادلاً از یکدیگر باشد. (زیرا که بسیاری از اشیاء متبادلاً از یکدیگر تولید می شود، ولیکن همه آنها از کمیات نیست^۳: چنانکه تندرست از بیمار بیرون می آید.) همچنین بنظر می رسد که این اضداد اخیراً ذکر نیز^۴ متبادلاً به یک ترتیب غذای همدیگر نباشد: مثلاً آب غذای آتش است، در صورتی که آتش غذای آب نیست. بنابراین، گوئی، مخصوصاً درباره اشیاء بسیط^۵ است که می توان گفت که یکی از ضدین غذاست، و دیگری غذاخوار است.

(۱) ارسطو بحث از نفس نباتی را که با جمله معترضه قطع شده بود از سر می گیرد.

(۲) مثلاً سفید و سیاه غذای همدیگر نیست.

(۳) تانمو به آنها مربوط باشد؛ چه نمو فقط به اشیائی تعلق می گیرد که ارتباط با کمیت داشته باشد (رجوع شود به ۱۶، ۱۷، ۱۸ و حاشیه مربوطه م).

(۴) یعنی اضدادی که نمو آنها متبادلاً از یکدیگر است. ماقبل و مابعد آنچه در بین هلالین است باید دنبال یکدیگر خوانده و فهمیده شود، زیرا که بین هلالین در حکم جمله معترضه است.

(۵) یعنی عناصر چهارگانه و همچنین اجسام متشاکل. اینکه بی گویم که ضدین غذای همدیگر است بیشتر درباره عناصر بسیط صادق است تا در باب اشیاء مرکب.

اما این نظریه اشکالی پیش می آورد. بعضی از فیلسوفان^۱ می گویند که ،
 ۳۰ مشابه از مشابه خود ، هم غذا می خورد ، وهم نمو می یابد . بعض دیگر ،
 چنانکه گفتیم^۲، بطور کلی بر این عقیده اند که ضد از ضد غذا می خورد ،
 و منظور اینان آن است که مشابه نمی تواند تحت تأثیر مشابه انفعال پذیرد ،
 در صورتی که غذا تغییر می یابد و هضم می شود ، و تغییر در تمام موارد روبه جهت
 مقابل یا متوسط صورت پذیری گردد . بعلاوه < اینان همچنین می گویند که >
 ۳۵ غذاست که تحت تأثیر غذاخوار منفعل می شود ، نه اینکه غذاخوار از غذا
 تأثیر یابد ، همان طور که نجار تحت تأثیر ماده انفعال نمی یابد^۳، بلکه ماده است که
 تحت تأثیر نجار متأثر می شود ، و نجار خود فقط از عدم فعل حرکت می کند و
 به سوی فعالیت مرور می نماید . — اما منظورشان از غذا چیست ؟^۴ آیا
 منظورشان چیزیست که در آخرین مرحله جزء غذاخوار می گردد ، و یا [آنچه]
 در مرحله اول [وارد بدن او می شود]؟ اینجا تفاوتی پیش می آید . اگر هر دو

(۱) آمپدوکلئس و دموکریتوس می گویند که تغذی و نمو بمنزله دو
 عملی است که دارای یک ماهیت باشد ، زیرا که این هر دو عمل بمعنی جذب
 مشابه با مشابه است .

(۲) درباره نفس ۴۱۶ الف ۲۱ .

(۳) یعنی چوبی که نجار بران کار می کند .

(۴) منظور از غذا چیست ؟ اگر منظور غذا ، غذا در حالت آخر خود ،
 یعنی بعد از هضم آن باشد ، می توان گفت که مشابه با مشابه تغذیه می شود .
 اما اگر غذا را در حالت اول خود ، یعنی قبل از هضم آن در نظر بگیرند ، در این
 صورت شکی نیست که ضد با ضد خود تغذیه می شود . پس همه اینها هم حق
 دارند و هم بر باطلند ، و باید حدود حقیقت و بطلان آراء آنها را روشن ساخت .

غذا باشد، یکی هضم نشده و دیگری هضم شده، بهر دو معنی^۱ می توان از غذا ۵ سخن گفت. زیرا، از این حیث که غذا هضم نشده، ضد با ضد خود تغذیه گردیده است، ولی، از این حیث که غذا هضم شده، مشابه از مشابه خود غذا خورده است. در نتیجه، واضح است که به یک معنی، هر دو گروه از این فیلسوفان هم بر حق و هم بر باطل اند. — اما چون هیچ موجودی اگر از حیات بهره ور نباشد تغذی نمی کند، آنچه غذا می خورد جسم جاندار است، ۱۰ از آن حیث که جاندار است، بقسمی که غذا نیز با موجود جاندار متضایف است، و این بالعرض نیست^۲.

اما ماهیت غذا این نیست که مایه^۳ نمو^۴ شیء شود؛ در واقع، غذا از آن حیث که موجود زنده کمیت است، مایه^۵ نمو^۶ است، اما از آن حیث که موجود زنده وجود فردی و جوهری دارد، غذا است^۷ زیرا که غذا

(۱) یعنی هم بدین معنی که غذا ضد غذای است و هم بدین معنی که غذا شبه غذای است.

(۲) موجود زنده و غذا نسبت بهم متضایف است، زیرا که تنها موجود زنده است که غذا خوار بمعنی اخص است، و آتش و نظایر آن، با مواد محترقه و امثال آنها، تغذی نمی کند، مگر اینکه معنی عرضی برای غذا خوردن قائل شویم، و حال آنکه موجود زنده به سبب ذات و ماهیت خود، یعنی فقط از آن حیث که موجود زنده است و یا بعبارت دیگر دارای نفس است، غذا می خورد، نه از این حیث که دارای فلان کیفیت، مثلاً سفیدی یا سیاهی، و یا دارای فلان کمیت، یا مضاف به شیء دیگر، باشد.

(۳) فرق تغذی و نمو در این است که، نمو به کمیت شیء جاندار مرتبط است، در صورتی که تغذی به صورت آن شیء ارتباط دارد، یعنی حافظ شخصیت و بقیه حاشیه در صفحه بعد

جوهر موجود زنده را محفوظ می‌دارد و این موجود مادام که تغذی می‌کند ۱۵ به وجود خود ادامه می‌دهد. بعلاوه غذا عامل تولید است: نه اینکه خود موجود غذاخوار را تولید کند، بلکه موجودی شبه موجود غذاخوار تولید می‌کند؛ زیرا که جوهر موجود غذاخوار قبلاً وجود دارد، وانگهی هیچ وجودی بخودی خود تولید نمی‌شود، بلکه غذا فقط ضامن بقای آن است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که این اصل نفسانی^۲ قوه‌ایست که می‌تواند موجودی را که دارای آن است، از آن حیث که موجود است^۳، محفوظ دارد، و غذا جز این کاری نمی‌کند که فعالیت این قوه را بدان بدهد. بطوری که موجودی که محروم از غذا باشد قادر به زندگی نمی‌شود. — بنابراین سه عامل <برای تغذی> ۲۰ وجود دارد که عبارتست از: موجودی که تغذی می‌کند، آنچه او بوسیله

بقیه حاشیه از صفحه قبل

تفرد آن است. عبارت واضح‌تر، غذا را از لحاظ نسبتی که با کمیت موجود زنده پیدا می‌کند، یعنی این کمیت را افزایش می‌دهد، مایهٔ نمو می‌دانیم، ولی ماهیت غذا در این نیست، بلکه ماهیت آن، یعنی غذا بودن آن، در نسبتی است که با صورت این موجود دارد، یعنی شخصیت و تفرد آن را محفوظ می‌دارد.

- (۱) غذا نخست برای حفظ حیات فرد و سوق او به کمال نضج خود بکار می‌آید، و مازاد آن برای تولید مثل یعنی برای ادامهٔ نوع مصرف می‌شود.
- (۲) یعنی قوهٔ غاذیه یا نفس نباتی.
- (۳) یعنی قوهٔ نباتی موجود زنده را در وجود فردی و جوهری خود محفوظ می‌دارد.

آن غذا می خورد ، و آنچه او را غذا می دهد . از یک طرف ، آنچه غذا می دهد نفس اولیه^۱ است ، از طرف دیگر ، آنچه غذا می خورد بدنی است که چنین نفسی دارد ، بالاخره آنچه او بوسیله^۲ آن تغذیه می شود همان غذاست^۳ . و چون تسمیه^۴ هر شیء بر حسب غایت آن صحیح است ، و غایت ، در اینجا ، تولید موجودی مشابه خویش است ، نفس اولیه^۳ نفس مولد^۲ نام می گیرد ۲۵ یعنی مولد^۲ موجودی می شود مشابه با موجودی که دارای آن نفس است . — « آنچه موجود زنده بوسیله^۲ آن تغذی می کند » تعبیری است که به دو معنی می آید ؛ همان طور که « آنچه بوسیله^۲ آن کشتی را می رانند » تعبیر دیگریست که هم به معنی دست و هم به معنی سکان می آید ، که یکی هم محرك^۲ و هم متحرك^۲ ، و دیگری تنها متحرك^۲ است . > ما می توانیم این تشبیه را در اینجا بکار ببریم ، با توجه به اینکه < هر غذائی باید بتواند هضم شود ، و حرارت است که عمل هضم را موجب می آید ، و از این رو است که هر جاننداری دارای حرارت است^۴

(۱) یعنی نفس نباتی که اولین مرتبه از مراتب نفوس است .

(۲) یعنی غذا غذاست ، بدن غذای است و نفس مغذی است (م .)

(۳) یعنی نفس نباتی که همان نفس غاذیه باشد .

(۴) منطوق ارسطو این است ، که آنچه موجود زنده بوسیله^۲ آن تغذی می کند هم حرارت حیاتی است و هم غذاست . حرارت حیاتی واسطه^۲ بین نفس نباتی و غذاست ، همان طور که دست ملاح واسطه^۲ بین ملاح و سکان است . حرارت حیاتی غذائی را که هضم می کند به حرکت در می آورد همان طور که دست ملاح سکان را تحریک می کند ، و این حرارت با نفس نباتی ، که محرك^۲ نا متحرك^۲ است ، به حرکت در می آید ، همان طور که دست ملاح بوسیله^۲ خود ملاح تحریک می شود ، پس این حرارت مانند دست هم محرك^۲ و هم متحرك^۲ است . اما غذا منفعل محض است و از این حیث مانند سکان است که آن نیز متحرك^۲ محض است .

۳۰. این بود طرحی از آنچه می‌بایست درباره غذا گفته شود. بعداً راجع به این موضوع، در کتبی که اختصاص بدان خواهد داشت، توضیحات بیشتری خواهد آمد^۱.

(۱) شاید اشاره باشد به رساله مفقوده‌ای از ارسطو در این باب بنام «درباره نمو تغذی».

< قوه حساسه >

چون این مطالب معین گردید ، اینکه ، بطور کلی ، از هرگونه احساسی سخن گوئیم . احساس . چنانکه گفته ایم^۱، ناشی از وقوع در معرض حرکتی و حصول انفعالی است، چه، بنا به عقیده جاریه ، احساس نوعی از استحاله است . بعلاوه، بعضی از فیلسوفان^۲ بر آنند که مشابه تحت تأثیر مشابه^۳ انفعال می یابد: ماقبالاً در بحث کلی که از فعل و انفعال بعمل آورده ایم تبیین کرده ایم که این به چه معنی ممکن یا ممتنع است^۴. — اما در اینجا شکالی پیش می آید، و آن اینکه چرا خود آلات حسی به احساس در نمی آید ، و چرا حواس^۵ بدون محسوسات خارجی موجب احساس نمی گردد ، با اینکه حاوی آتش و خاک و سایر عناصری است که: یا به ذات خود و یا به اعراض خود: متعلق احساس قرار

کتاب ۴۱۷

(۱) ۴۱۵ ب ۲۴.

(۲) دیو کریتوس و آمپدوکلس. مراجعه شود به ۴۰۵ ب ۴۱۰ و ۴۱۵.

الف ۲۳.

(۳) منظور کتاب کون و فساد است که در ۲۳ ب ۱۸ آن ثابت می شود که فاعل و منفعل نه کاملاً متشابه و نه کاملاً مختلف است ، بلکه از لحاظ جنس متشابه و از لحاظ نوع مختلف است.

(۴) منظور آلات حسی است.

می گیرند^۱. پس واضح است که قوه حساسه فقط وجود بالقوه دارد، نه وجود بالفعل. همچنین است درباره ماده محترقه که بخودی خود و بدون عامل محرق احتراق نمی یابد. زیرا که در این صورت خود آن می توانست بسوزد و هیچ گونه احتیاجی به وجود آتش بالفعل نبود^۲. و چون کلمه «احساس» را به دو معنی می آوریم^۳ (زیرا که هم درباره موجودی که قوه شنیدن و دیدن دارد. ولو اتفاقاً در خواب باشد. می گوئیم که شنوا و بیناست، و هم درباره موجودی که بالفعل می شنود و می بیند چنین می گوئیم) احساس نیز به دو معنی بکار می رود: احساس بالقوه و احساس بالفعل. (همین طور است درباره محسوس که محسوس بالقوه و محسوس بالفعل است)^۴.

پس نخست چنان در نظر بگیریم که گوئی در بین انفعال و حرکت از یک طرف و فعل از طرف دیگر وحدت وجود دارد^۵، زیرا که حرکت، چنانکه

(۱) بعضی از عناصر مثل آتش و خاک به ذات خود و با کیفیات ذاتی از قبیل وزن و غیره ادراک می شود، و بعض دیگر نه بذات خود می تواند ادراک شود و نه به خواص ذاتی خود، بلکه به صفات عرضی خود محسوس است، مثل هوا که فقط به سبب شفافیت احساس می گردد.

(۲) بنابراین نفس حساسه نیز محسوس بالفعل نیست بلکه محسوس بالقوه است.

۱- رجوع شود به ۴۱۲ الف. ۲۲۹۱

۲- قطعه ای نه در بین هلاکین واقع است مشکوک است.

۳- برین ترتیب ارسطو به همان مطلبی که از آن به سخن آغاز کرده بود (۱۶ ب ۳۳) برمی گردد. یعنی احساس را حرکت و انفعال می داند، ولیکن چون هنوز این کلمات را به دقت تعریف نکرده است از وحدت فعل و حرکت بقیه حاشیه در صفحه بعد

در جای دیگر گفته ایم^۱، فعل معینی است، اگرچه ناقص است. اما تمام اشیاء تحت تأثیر عاملی که عامل بالفعل است منفعل و متحرک می شود. و ازین جا برمی آید که، به یک معنی، مشابه تحت تأثیر مشابه انفعال می پذیرد، اما، به معنی دیگر، چنانکه تبیین کرده ایم^۲، تحت تأثیر شیء نامشابه است که چنین می شود. زیرا آنچه منفعل می گردد شیء نامشابه است، اما چون یک بار انفعال یافت، ۲۰ مشابه می شود.

اما درباره قوه و فعل نیز باید قائل به تمییز وجوه مختلف بود، زیرا که، در بحث حاضر، تاکنون ما بدون اینکه دقت بکار ببریم از آن سخن گفته ایم^۳. به یک معنی موجودی عالم است به همان قراری که می گوئیم انسان عالم است، زیرا که انسان در طبقه موجوداتی وارد می شود که عالمند و

بقیه حاشیه از صفحه قبل

با احتیاط سخن می گوید و آن را موقتاً به عنوان فرض می پذیرد، و این فرض به یک معنی صحیح است، چه حرکت هم فعل ناقص است و هم انفعال است و بدین جهت سه کلمه انفعال و فعل و تحرك از یک لحاظ باهم وحدت می یابد.

(۱) کتاب طبیعت ۲۰۱ ب ۳۱ و مابعدالطبیعه تتا ۱۰۴۸ ب ۲۸.

(۲) رجوع شود به همین کتاب ۱۶۴ الف ۲۹ تا ب ۹.

(۳) منظور ارسطو اینست که چون ما تاکنون نخواسته ایم بطور دقیق و به تفصیل درباره قوه و فعل سخن گوئیم اکثفاً به همین کرده ایم که معنی بالقوه را از معنی بالفعل تمییز دهیم، در صورتی که در این دو معنی نیز باید وجوه مختلفی تمییز داد و اقسام معانی مختلف را که اشیاء بتواند به آن معانی بالقوه یا بالفعل باشد معین ساخت.

۲۵ دارای علمند^۱؛ ولی، به یک معنی دیگر، عالم به کسی می گوئیم که علم نحو نیز دارد^۲. اما هر یک از آن دو یکسان بالقوه نیست، بلکه اولی، از آن جهت که جنس و ماده^۳ او دارای طبیعتی معین است^۴ بالقوه است، و دیگری از آن جهت که به عمد قادر است به اینکه علم خود را بکار اندازد، هرگاه هیچ گونه مانع خارجی او را از این کار باز ندارد. بالأخره کسی که علم خود را بکار می اندازد ۳۰ عالم بالفعل است و علم به معنی خاص دارد به اینکه این شیء الف است^۴.

(۱) مقصود ارسطو، چنانکه در پایان همین فصل تصریح خواهد کرد، اینست که اثبات کند که احساس استحاله ای از نوع خاص است، یعنی استحاله تباهی بخش یا فساد انگیز نیست، بلکه تمامی بخش یا کمال انگیز است، و بر طبیعت خود موجود جاندار منطبق می باشد. و در واقع عبارت از فعلیتی است که در قوای چنین موجودی حاصل می گردد. اما برای اثبات این مطلب لازم است که درجات مختلفی در قوه و فعل تمیز داده شود. ارسطو قبلاً تحلیل ناقصی از این درجات در ۲۱ الف. ۲ و ۲۲ آورده بود که اینک می خواهد آن را تکمیل کند، و آنچه در باب علم می گوید مقدمه ایست که می خواهد نتایج آن را بر احساس منطبق سازد. اولین درجه قوه مثل اینست که فرد انسان، به همین دلیل که جزئی از نوع انسانی است و نوع انسان مستعد علم است، مستعد اخذ علم یعنی عالم بالقوه است.

(۲) و این درجه دوم از قوه است. انسان فردی که تحصیل نحو کرده است این علم و قواعد آن را بالملکه و از لحاظ فعلیت بخشیدن به آن داراست.

(۳) نوع انسانی، که نسبت به افراد انسان «جنس» است (به شرط اینکه جنس را معنی وسیع تری قائل شویم)، یا عبارت دیگر ماده آنهاست، این طبیعت را داراست که قابل اخذ علم است.

(۴) رجوع شود به ما بعد الطبیعه ۱۰۸۷ الف. ۲ از کتاب مو. روین در بقیه حاشیه در صفحه بعد

بنابرین دو شخص اول هر دو عالم بالقوه‌اند؛ منتهی یکی بعد از تحمّل استحاله‌ای که از طلب علم حاصل می‌شود و عبور از یک حالت متضادّ < به حالت متقابل آن > با طیّ مراحل مختلف، < به قوه خود فعلیت می‌بخشد >^۱، در صورتی که دیگری، فقط < با مرور > از این حالت که دارای احساس بود یا عالم به علم نحو بود؛ بی‌آنکه آن را بکار اندازد، به این حالت که آنها را بکار اندازد، به طرزی غیر از آن یک، < به قوه خود فعلیت می‌دهد >.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

حاشیه‌ای که بر صفحه ۱۰۷ و ۱۰۸ کتاب فرهنگ فلسفی تألیف لالاند در فقره «فعل» نوشته است می‌گوید: «تمایز اصلی در بین شیء واقع و شیء ممکن و مدارج مختلف آن دو است. اگر امکان ناستعین تعین پذیرد فعلیتی از پست‌ترین درجه می‌گردد اما این قسم از قوه فعلیت یافته بالاخره به واقعیتی منتهی می‌شود که فعل به عالی‌ترین درجه خویش باشد. درجه متوسط درجه‌ایست که در آن تعین با تعلق فلان صورت بر فلان ماده حاصل می‌گردد، یعنی در این درجه ماهیتی به ظهور می‌رسد که مالک خواص معینی است، موجود زنده‌ای که مالک اعمال معینی است، و فاعلی که مالک استعداد های معینی است. و این همان درجه‌ایست که ارسطو ملکه می‌نامد (Habitus). اما این درجه از فعلیت هنوز فاقد این خاصیت است که آثاری از خود ظاهر سازد و به طریق نظری یا عملی بکار بیفتد. و در این مقام است که شیء یا فاعل کمال صورت خود را تحقق می‌بخشد.

(۱) چون نوع انسان خود قابلیت علم دارد هر فردی بالقوه عالم است، اما برای اینکه عالم شود باید از جهلی که دارد به ضد آن مرور کند، یعنی استحاله‌ای را بپذیرد، و چون علم ملکه است تکرار این عمل برای ایجاد این ملکه ضرورت دارد.

پس لفظ «انفعال» لفظی نیست که دارای معنی واحدی باشد^۱؛ بلکه، به یک معنی، نوعی از فساد است که تحت تأثیر شیء متضاد حاصل می‌شود، و به معنی دیگر، عبارت از حفظ وجود بالقوه بواسطه وجود بالفعلی است که مشابهت آن دو با یکدیگر مانند نسبت قوه به فعل است^۲. در واقع، با بکار بردن علم است که موجودی که علم دارد عالم بالفعل می‌شود، و این مرور یا اصلاً استحاله نیست (چه ارتقائی در خود او و به سوی کمال خود اوست)، یا خود استحاله‌ای از جنس دیگر است. همچنین درست نیست که بگوئیم که شخص متفکر، وقتی که فکری کند، یا معمار، وقتی که بنا می‌کند، استحاله‌ای را می‌پذیرد. پس عاملی که، در موجود عاقل و متفکر چیزی را که بالقوه است، بفعلیت می‌رساند شایسته این است که نام دیگری جز سمت تعلیم بر او اطلاق گردد^۳. اما موجودی که از قوه محض آغاز می‌کند، و علم را از

(۱) اصل جمله چنین است: «لفظ انفعال لفظ بسیطی نیست» (م).
 (۲) شیء به دو معنی تحت تأثیر شیء دیگر انفعال می‌یابد: الف — بدین معنی که انفعال آن موجب فساد وجود آن می‌گردد، و این در موقعی است که عامل انفعال دارای ماهیتی متقابل با شیء منفعل باشد. در چنین حالی شیء منفعل از قوه محض به ملکه مرور می‌کند و در ماهیت اولیه آن فساد بطور مطلق یا نسبی حاصل می‌آید. ب — بدین معنی که انفعال آن موجب حفظ وجود آن و بسط و کمال این وجود می‌گردد و آن در موقعی است که عامل انفعال ماهیتی متشابه با شیء منفعل داشته و در حد کمال این طبیعت واقع باشد. در این مورد انفعال به معنی اخص خود نیست، بلکه تنها ارتقاء و انبساط و مرور از قوه به فعل در میان است.

(۳) آنجا که علم بالقوه از آن حیث که ملکه ایست (Habitus) به فعلیت

بقیه حاشیه در صفحه بعد

موجود بالفعلی که قادر به تعلیم است فرامی گیرد و می پذیرد، یا اونیز، همچنانکه راجع به شخص نخستین گفتیم، انفعال نمی پذیرد، یا باید گفت که دو قسم انفعال وجود دارد: یکی از آن دو تغییری به سوی حالات سلبی است و دیگری به سوی حالات ایجابی و در جهت طبیعت خود موضوع^۱.

۱۵

در موجود حسّاس تغییر نخستین تحت تأثیر شخص مولّد حاصل می شود. این موجود، همین که به وجود آمد، از همان دم احساس را داراست، و این مانند دارا بودن علم است^۲. اما احساس بالفعل با بکار بردن علم متناسب است.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

سرور می کند، آنچه را که عامل این تغییر می شود، تعلیم نمی توان ناسید، بلکه برای چنین امری، اگر بتوانیم، نام دیگری باید بجوئیم.

(۱) در مورد نخستین عاملی که معمول را از جهل به علم می رساند عالم بالفعل است و در این مورد متعلم هیچ گونه استحاله ای به معنی سلبی که مستلزم فساد است نمی پذیرد. اما اگر همین تغییر و تکاملی را که در او به وجود می آید استحاله بدانیم لا اقل باید آن را قسم دوم از استحاله بگوئیم، که بجای اینکه موجب فساد باشد عامل حفظ ماهیت ایجابی در شخص معمول و باعث سعت و غنای آن می گردد.

(۲) چون از توضیحات در حواشی سابق روشن شد که سه درجه از قوه و فعل وجود دارد، و بهمین سبب پیمودن فواصل این درجات یعنی سرور از هر درجه به درجه دیگر در دو مرحله انجام می گیرد، اینک ارسطو می خواهد این دو مرحله را در مورد احساس نیز از یکدیگر تمییز دهد: اولین عبور از قوه به فعل در مورد احساس این است که قوه حساسه که استعداد نوعی محض است در فردی حساس به ظهور برسد؛ و این در اثر تولد فرد حیوان است، یعنی چون بقیه حاشیه در صفحه بعد

۲۰ مع ذلك این فرق در میان آن دو هست که، در مورد احساس، عوامل مولدِ فعلیتِ اشیاء خارجی است: مثلاً، شیء مبصر یا مسموع یا بقیه محسوسات^۱. سبب این اختلاف آنکه احساس بالفعل از اشیاء فردی حاصل می شود در صورتی که علم به کلیات حمل می گردد و کلیات از یک جهت در خود نفس واقع است^۲. از همین جاست که فکر کردن وابسته به خود فاعل و اراده^۳ اوست، در صورتی که احساس کردن وابسته بدو نیست، بلکه حضور شیء محسوس در این مورد واجب است. این حکم درباره صناعاتی که متعلق آنها اشیاء محسوس است نیز صدق می کند، و دلیل صدق آن نیز همین امر است، یعنی این امر که محسوسات از جمله اشیاء فردی و اشیاء خارجی است^۴.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

حیوان تولد یابد بسبب همین ولادت استعدادی که بالقوه در نوع آن وجود داشت در وجود شخص آن فعلیت می یابد، و این امر که تحت تأثیر مولد آن یابد آن تحقق می یابد مرتبه نخستین از فعلیت است، و تغییری که بعد از آن پدید می آید این است که استعداد و مایه حساسیت تحت تأثیر اشیاء محسوس خارجی فعلیت یابد، مرحله اول از فعلیت احساس مانند دارا بودن علم است و مرحله دوم مانند بکار بستن علم.

(۱) که قوه حساسیت را به فعل احساس متبدل می سازد.

(۲) کلی از آن حیث که مفهوم مشترك است در نفس واقع است ولیکن وجود آن مشروط به همان شروطی است که وجود محسوسات مشروط به آنهاست.

(۳) منظور این است که چون محسوسات برعکس کلیات در خارج وجود

بقیه حاشیه در صفحه بعد

اما فرصت ایضاح این نکات بعدها نیز بدست خواهد آمد^۱. فعلاً^۲ به تمیز این معانی اکتفا کنیم [و گوئیم] که تعبیر «وجود بالقوه» تنها به یک معنی نیست^۳؛ بلکه گاه بدان معنی است که دربارهٔ طفلی بگوئیم که بالقوه سردار سپاه است؛ و گاه بدان معنی که این سخن را دربارهٔ شخص بالغ بگوئیم؛ و دربارهٔ قوهٔ حسّاسه همین معنی اخیر را باید ازان اراده کرد. ولیکن چون برای این معانی مختلف که وجود بالقوه راست الفاظ متمایزی اختیار نشده است. و انگهی ما تغایر آنها را باهم دیگر بیان کردیم و وجه تغایرشان را نیز گفتیم. ناچاریم که «انفعال پذیرفتن» و «استحاله یافتن» را بعنوان الفاظ

۱۳۱۷

بقیه حاشیه از صفحه قبل

دارد، احساس، برعکس فکر، محتاج این است که متعلق آن، یعنی شیء محسوس، حتماً وجود خارجی داشته باشد، و شخص به دلخواه خود نتواند آن را به وجود آورد. و چون محسوسات چنین باشد قواعدی که بر آنها تطبیق می‌شود و از مجموعهٔ آنها صناعات و علوم صناعتی تشکیل می‌گردد نیز چنین خواهد بود. منظور از کلمهٔ Disciplines که در متن بکار رفته صنایع و فنونی است که به اشیاء مادی تعلق می‌گیرد و همچنین علوم صناعتی و هنری که خارج از شخص صنعتگر و هنرمند یعنی در اشیاء جزئی تحقق می‌یابند.

(۱) دفتر سوم فصل چهارم.

(۲) در اصل چنین آمده است: تعبیر وجود بالقوه تعبیر بسیطی

نیست (م. ۵).

خاص بکار ببریم. اما قوه حساسه، بطوری که گفته ایم^۱، بالقوه همان است که شیء محسوس بالفعل چنان است؛ بنابراین از آن حیث که با محسوس مشابه نیست منفعل می شود، اما چون منفعل گردید، با محسوس مشابه می شود و همان است که اوست. ۵

(۱) اشاره به ۴۱۷ به ۰۱۸ - در عمل ادراك قوه حساسه با متعلق خود یعنی باشیء محسوس مشابه می شود.

< متعلقات حواس >

در مطالعه هر حسی باید نخست^۱ از محسوسات بحث کرد. شیء محسوس
 مشتمل بر سه نوع از اشیاء است: دو نوع از این انواع بالذات قابل ادراک است،
 در صورتی که نوع سوم بالعرض چنین است^۲. - از دو نوع اول، یکی
 محسوسی است که مختص هر حسی است، و دیگری محسوسی است که مشترك^{۱۰}
 در همه حواس است. منظورم از محسوس مختص محسوسی است که با حس
 دیگری احساس نمی شود و وقوع خطا در آن ناممکن است: مثلاً باصره حس

(۱) زیرا که بحث راجع به احساس باید از اسور متقابل با احساس آغاز
 گردد (رجوع شود به ۱۵ الف ۱۶ تا ۲۲ و حاشیه مربوطه).
 (۲) کیفیات قابل ادراک است ولیکن خود جوهر قابل ادراک نیست،
 مثنوی کیفیات از جواهر جدائی ناپذیر است. و اگر کیفیات بالذات قابل ادراک
 باشد خود شیء بالعرض قابل ادراک است (سطر ۴ از همین صفحه). - در این
 فصل مختصر ارسطو ادراکات فطری را از ادراکات کسبی تمیز می دهد و این
 تقسیم بعد از او شایع و متداول شده است (رجوع شود به کتاب ما بعد الطبیعه
 گاما. ۱۰۱ به ۱۴). راجع به محسوسات مشترك که ارسطو بلافاصله بدانها
 اشاره می کند می توان به دفتر سوم از همین تصنیف، خاصه فصل اول و فصل
 دوم از این دفتر و همچنین، به کتاب : De sensu ۴۴۲ ب ۴ به بعد،
 مراجعه کرد.

رنگ است، سامعه حس صوت است؛ ذائقه حس طعم است و لامسه خود چندین متعلق مختلف دارد^۱. اما هر حسی لا اقل درباره محسوسات خاص خود حاکم است و خطا درباره خود رنگ، یا درباره خود صوت، بدان دست نمی دهد، بلکه فقط درباره ماهیت و مکان شیء ملون، یا درباره ماهیت و مکان شیء مسموع حاصل می شود. چنین است محسوساتی که آنها را مختص هر حسی می دانیم. — محسوسات مشترک عبارت است از حرکت و سکون و عدد و شکل و عظم؛ زیرا که این قبیل محسوسات مختص هیچ حسی نیست، بلکه مشترک در همه آنهاست. به همین سبب ۲۰ است که حرکت معینی هم با لامسه و هم با باصره محسوس می شود. — اما محسوس را بالعرض گوئیم؛ اگر، مثلاً، «سفید» را بعنوان پسر دیارس ادراک کنیم. در واقع ادراک این معنی اخیر بالعرض حاصل می شود؛ زیرا که شیء محسوس^۲ اتحاد عرضی با «سفید» دارد. و نیز به همین دلیل است که فاعل احساس هیچ گونه انفعال از جانب شیء محسوس، از آن حیث که چنین است^۳،

(۱) اموری که به حس لامسه درمی آید کیفیات متعددی است که قابل تحویل به یکدیگر نیست، یعنی مختص حس لامسه است، مانند گرم و سرد و خشک و تر و نرم و زبر و سنگین و سبک و غیره.

(۲) یعنی پسر دیارس Diars.

(۳) یعنی از آن حیث که پسر دیارس و محسوس بالعرض است. شیء سفید از آن حیث که پسر دیارس است بینائی ما را متأثر نمی سازد، بلکه سفید تنها از آن حیث که سفید است در بینائی اثر می گذارد و پسر دیارس تنها بالعرض ادراک می شود.

نمی‌پذیرد. — بعلاوه، از انواع دوگانه محسوسات بالذات، محسوسات به معنی
 اختصاص کلمه همان محسوسات مختص است و بر آنهاست که جوهر هر حسی ۲۵
 بالطبع منطبق است^۱.

(۱) ساختمان هر حسی فقط برای محسوسات مختص آن حس، یعنی فقط
 برای ادراک اشیائی که می‌توانند آن حس را متأثر سازند و آن حس فقط قادر
 به ادراک آنهاست، می‌باشد.

(۱) ساختمان هر حسی فقط برای محسوسات مختص آن حس، یعنی فقط
 برای ادراک اشیائی که می‌توانند آن حس را متأثر سازند و آن حس فقط قادر
 به ادراک آنهاست، می‌باشد.



<باصره و مبصر>

متعلق باصره شیء مرئی است. اما شیء مرئی در مقام اول رنگ است، در مقام دوم نوعی از شیء است که شرح آن در ضمن کلام امکان دارد. ولی، در واقع دارای اسم معینی نیست^۱: آنچه در اینجا گفتیم ذیلاً به وضوح خواهد رسید. شیء مرئی رنگ است^۲ و رنگ چیزی است که در سطح شیئی که مرئی بالذات است^۳ قرار دارد. منظور از کلمه «بالذات» شیئی نیست که

(۱) اشاره به اجسام شب تاب Phosphorescents که تنها در ظلمت مرئی است و در ۱۹؛ الف ۳ از آنها سخن خواهد رفت.

(۲) اینک نخستین طبقه از اشیاء مرئی یعنی رنگ و اجسام رنگین را به نظر می آورد و آنچه در اینجا راجع به تقسیم مرئیات به رنگها و شب تابها گفته می شود بعداً تکرار خواهد شد به قول ارسطو شیء مرئی به معنی اول خود رنگ است و شب تابی از لحاظ مرئی بودن در درجه دوم قرار دارد.

(۳) چنانکه در ۱۸؛ ب خواهد آمد مبنای همه آثار و اموری که مربوط به رنگ است و وسیله تبیین تمام عوارض مرئی است مفهوم شفافیت Diaphane است که خاصیت مشترك دو عنصر از عناصر اربعه یعنی آب و هواست. شیء شفاف با اینکه واسطه در بین اشیاء مرئی و چشم است فقط وسیله انتقال نیست، بلکه خود دارای صفات ایجابی است و در تمام اجسام مرکبی که با نسبتهای بقیه حاشیه در صفحه بعد

به ذات خود مرئی باشد، بلکه منظور شیئی است که علت مرئی بودن خود را در خویشتن دارا است^۱. هر گونه رنگی این قدرت را در خود دارد که شیء

بقیه حاشیه از صفحه قبل

مختلف کما پیش مشتمل بر هوا و آب است نفوذ دارد، این اجسام به هر اندازه ای که شامل آن شیء باشد دارای رنگهای مختلف است. رنگ هر جسم جامدی حد یا سطح خود آن جسم نیست، بلکه حد شفافیتی است که در آن است. شیء شفاف فی نفسه قوه محض است و بسبب آتشی که در درون آن حاضر است به فعلیت می رسد. فعلیت آن نور غیر ملون و عدم فعلیت آن ظلمت است. شفافیت نور، یعنی خود نور، بنفسه مرئی نیست، بلکه فقط شرط لازم برای مرئی شدن رنگ است؛ به عبارت دیگر نور فعلیت برای شفافیت نامتعینی است که در محیط های شفاف مانند هوا و آب موجود است. ولیکن رنگها شفافیت های با حدود متعین است که در اجسام جای دارد، و با فاصله کم یا زیادی بدیکی از دو رنگ سفید و سیاه نزدیک و یا از آنها دور می شود؛ و این فاصله بر حسب مقدار کم یا زیادی از آتش یا خاك یعنی از عنصر درخشان یا عنصر تاریکی است که این اجسام حاوی آنست. بعد از این شرح تفسیر قطعه ای که در متن آمده است مشکل نیست. فیثاغوریان رنگ را همان سطح اجسام ملون می دانستند (کتاب De sensu ۳۹؛ انف ۲۰) اما ارسطو رنگ را سطح خود جسم نمی داند بلکه حدی برای سطح جسم شفاف که در آن است می پندارد همان طور که شکل را حدی برای جسم از آن حیث که دارای بعد است می شمارد.

۱- وقتی که شیئی را مرئی بالذات می گوئیم کلمه بالذات را به هیچ کدام از معانی که معمولاً از این لفظ استفاده می شود بکار نبرده ایم چه اولاً «بالذات»

بقیه حاشیه در صفحه بعد

شفاف بالفعل را به حرکت در آورد و این قدرت ماهیت آن را پدید می آورد.
 به همین سبب رنگ بدون کمک نور مرئی نیست، و تنها در نور است که رنگ
 هر شیئی ادراک می شود. پس باید نخست به تبیین ماهیت نور پرداخت.
 بنا برین، شیء شفاف وجود دارد. و منظورم از شفاف چیزی است که،
 ۵ با اینکه مرئی است، مرئی بالذات به معنی اخص کلمه نیست، بلکه به کمک

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ماهیت هر شیئی را می رساند (ما بعد الطبیعه دلتا ۱۰۲۲ الف ۲۴ و زتا ۱۰۲۹
 ب ۱۵ به بعد) در صورتی که مرئی بودن ماهیت سطح نیست یا عبارت دیگر
 « بالذات بودن » و « مرئی بودن » دو ماهیت مختلف دارد. ثانیاً مرئی بودن
 صفتی از صفات ذاتی شیء هم نیست (آنالوطیکای دوم ۷۳ الف ۳۴) تا بدین معنی
 آن را بالذات بدانیم. ثالثاً مرئی بودن از قبیل صفاتی نیست که با وجود اینکه
 ذاتی نیستند بطور منطقی از روی ارتباطی که با موضوع خود دارند تعریف
 می گردند مثل فطوست Camus که بدون بینی نمی تواند وجود داشته باشد و
 مثل زوجیت و فردیت که بدون عدد نمی تواند به وجود آید (آنالوطیکای دوم)؛
 مرئی بودن بدین معنی هم بالذات نیست. ارسطو از اینجا نتیجه می گیرد که شیء
 رنگین مرئی بالذات است بدین معنی که علت مرئی بودن را در خویشتن دارد
 برعکس شیء شفاف که واسطه انتقال رنگ سایر اجسام به چشم ماست و خود
 آن نیز فقط با اقتباس رنگ از سایر اجسام می تواند مرئی باشد.

۱- ماهیت رنگ در تغییر کیفی است که آنرا در نور یعنی در شیئی که خود

شفاف بالفعل است تعین می بخشد.

یک رنگ خارجی مرئی است^۱: هوا و آب و تعداد زیادی از اجسام جامد چنین است^۲. زیرا که هوا و آب از آن حیث که هوا یا آب است شفاف نیست، بلکه از این جهت چنین است که این هر دو عنصر طبیعت واحدی را حاویست که همان طبیعت در جسم ازلی واقع در منطقه فوقانی جهان نیز وجود دارد^۳. نور فعلیت این جوهر، یعنی فعلیت شیء شفاف از آن حیث که شفاف است، می باشد^۴. و جائی که شفافیت فقط بالقوه باشد ظلمت نیز در آنجاست^۵.
 نور مانند رنگی برای شیء شفاف است، اگر شفاف تحت تأثیر آتش یا شیشی شیشه به جسمی که در منطقه فوقانی واقع است بالفعل تحقق یافته باشد. زیرا که بدین جوهر اخیر الذکر نیز خاصیتی تعلق دارد که با خاصیت آتش یکی است^۶. — بدین ترتیب ماهیت شفاف و ماهیت نور را تعیین کردیم،

(۱) رجوع شود به حاشیه مفصلی که هم اکنون درج کردیم و در ضمن آن گفتیم که شیء شفاف فی نفسه ناسرئی است. شفاف بالفعل نوراست که فی نفسه رنگی ندارد بلکه رنگ خود را از اشیائی که آنها را روشن می سازد به دست می آورد.
 (۲) مانند شیشه ها و بلورها و سنگهای شفاف. و نیز به یاد باید آورد که چون تمام اجسام تا حدودی و به نسبت معینی مرکب از هوا و آب است همه آنها مشتمل بر شیء شفاف است.

(۳) این عنصر که دارای حرکت دورانی است و ماده لطیف افلاک و کواکب است همان اثیر است که ارسطو در رساله آسمان (De Caelo) از آن بحث می کند.
 (۴) فعلیت جسم شفاف، از آن حیث که شفاف است، نه از آن حیث که آب یا هواست.

(۵) یعنی ظلمت بالفعل.

(۶) منظور از جوهر اخیر الذکر همان اثیر است که جسم واقع در منطقه فوقانی است و از لحاظ فعلیت بخشیدن به شیء شفاف مانند آتش است.

یعنی گفتیم که نور نه از آتش است^۱ و نه بطور کلی جسم است و نه چیزی است که از جسمی صدور یابد^۲ (زیرا که حتی اگر چنین نیز باشد قسمی از جسم است)؛ بلکه در واقع حضور^۳ آتش یا شیی از این قبیل در شیء شفاف است^۴، زیرا که ممکن نیست که دو جسم در یک مکان با هم وجود داشته باشد^۵.

و انگهی عموماً قائل به اینند که نور ضد ظلمت است. اما در واقع ظلمت عدم وضعی از این قبیل^۶ در شیء شفاف است؛ و از اینجا آشکارا می توان نتیجه گرفت که نور حضور چنین وضعی است. — و حق با آمپد کلس (و هر کس دیگری که هم رأی او باشد) نیست که مدعی اینست که نور در لحظه معینی در بین زمین و آنچه محیط بر آنست منتقل می شود و گسترش

(۱) افلاطون چنین می پنداشت.

(۲) آمپد کلس چنین می گفت (روین، فکر یونانی، صفحه ۱۴۳ تا ۱۴۴).

(۳) منظور از حضور (Présence) در شیی اینست که شرایطی که برای تحقق قوای مکنونه شیء لازم است در آن شیء تأثیر نماید.

(۴) نور بنحوی در شیء شفاف است بهمان نحو که رنگ در جسم است.

(۵) منظور از حضور آتش چنانکه گفتیم اینست که آتش بر شیء شفاف تأثیر می بخشد، بدون اینکه با آن آمیخته شود و دو جسم در یک مکان قرار گیرد.

(۶) « وضعی از این قبیل » یعنی وضعی که بر اثر حضور آتش پدید می آید؛ و چنین وضعی در ظلمت وجود ندارد. زیرا که ظلمت اینست که شیء شفاف بحال قوه محض بماند، و هیچ گونه فعلیتی در آن حاصل نیاید. و نسبت ظلمت به نور مثل نسبت نادانی به دارا بودن علم است. رجوع شود به ۴۱۷ الف ۲۲ و حاشیه).

می یابد، ولیکن ما آنرا مشاهده نمی کنیم^۱. چه این رأی نه تنها مخالف بابدیهه عقل است بلکه با واقعیات نیز مخالف است: البتّه ممکن بود که این حرکت در لحظه کوتاهی مورد غفلت ما باشد ولی اینکه از شرق تا غرب، بی آنکه^{۲۵} مشاهده شود، عبور نماید فرضی بسیار بعید است.

شیئی که پذیرنده رنگ است باید خود بی رنگ باشد، همان طور که شیء پذیرنده صوت خود بی صداست. اما بی رنگ، از یک طرف، مشتمل بر شیء شفاف است، از طرف دیگر، مشتمل بر شیء نامرئی یا شیئی که مرئی بودن آن ضعیف باشد، چنانکه ظلمت چنین بنظر می آید. این صفت اخیر از شیء شفاف است، نه از شفاف در موقعی که^{۳۰} بالفعل است، بلکه در موقعی که بالقوه است؛ زیرا همان یک ماهیت است^۲ که گاهی ظلمت و گاهی نور است. — اما هر آنچه مرئی است در نور چنین نیست: و این تنها در باب رنگی که خاصّ هر جسمی است صدق می کند. چه بعضی

نور
۱۳۱

(۱) آمپد کلس می گوید احساس بصری از تصادف اشعه نورانی که هم از چشم رائی و هم از شیء مرئی بیرون می آید حاصل می شود. این اشعه که از اجسام نورانی مخصوصاً خورشید بیرون افکنده می شود و حرکت انتقالی آنها در فضا مستلزم زمان معینی است همان نور است. منتهی حرکت این اشعه و زمانی که لازمه این حرکت است بسبب سرعتی که دارد مورد غفلت ماست. باید به یاد آورد که به عقیده ارسطو نور عبارت از یک حرکت انتقالی محض نیست، بلکه یک حرکت کیفی یعنی استحاله است. — منظور از «آنچه محیط بر آن است» آسمان یعنی فلک مجوفی است که آمپد کلس قائل بآن بوده است.

(۲) یعنی شیء شفاف.

از اشیاء^۱ در نور مرئی نیست، بلکه تنها در ظلمت است که احساسی را موجب می‌شود: اشیائی که آتشین و درخشان می‌نمایند (و بالفعل مشترکی بیان نمی‌شود) مانند غاریقون^۲، شاخ، سرهای ماهیان، صدف‌ها و چشم‌ها چنین است؛^۵ منتهی از هیچ کدام از این اشیاء رنگ خاصی مشاهده نمی‌شود. اما علت اینکه این اشیاء در ظلمت مشهود می‌شود، مسأله دیگری است^۳. — فعلاً، لا اقل تا همین اندازه آشکار شد^۴، که آنچه در نور مرئی است، رنگ است. و از همین روست که رنگ بی‌کمک نور ادراک نمی‌شود. در واقع ماهیت رنگ چنانکه گفتیم، اینست که قادر باشد که شفاف بالفعل را به حرکت درآورد، و فعلیت شیء شفاف نور است^۵. — دلیل بر آنچه گفتیم^۶ از آنچه ذیلاً می‌گوئیم به وضوح نتیجه می‌شود: اگر شیء ملون را روی خود عضوبینائی

(۱) اینک بعد از اختتام بحث راجع به طبقه اول اشیاء مرئی از طبقه دوم این اشیاء یعنی از اشیاء شب تاب Phosphorescents نام می‌برد.

(۲) Agaric.

(۳) گویا بحث از این «مسأله دیگر» احاله به کتاب ارسطو درباره حس De sensu شده باشد (همان کتاب ۴۳۷ ب ۵).

(۴) با صرف نظر از اشیاء شب تاب که اینک می‌خواهید از آنها بحث نماید.
(۵) ماهیت رنگ این است که در شیء شفاف، مشروط بر اینکه بالفعل باشد، حرکتی از نوع استحاله پدید آورد.

(۶) یعنی دلیل بر آنچه گفتیم که حرکتی که معلول رنگ است در شیء شفاف پدید می‌آید، و شفاف وقتی که چنین استحاله‌ای حاصل کرد تأثیری در ادراک بصری می‌کند. آزمایشی که شرح آن می‌آید این گفته را مدلل می‌سازد.

قرار دهیم، آن را نخواهیم دید؛ در واقع رنگ شیء شفاف مثل هوا را به حرکت درمی‌آورد، و این یک، که شیء متصل است^۲، به نوبت خود آلت حسی را تحریک می‌کند. پس دموکریتوس بر خطا بود که می‌پنداشت که، اگر فضائی که در میان است^۳ خالی بود، حتی مورچه‌ای را که در آسمان^{۱۰} وجود داشت آشکارا می‌توانستیم دید. چنین چیزی ناممکن است. در واقع، تنها آنگاه که قوه حساسه تغییری را می‌پذیرد، رؤیت حاصل می‌شود. اما قبول اینکه رنگ خود، از آن حیث که متعلق رؤیت بی واسطه است^۴، این تغییر را تولید نماید مقدور نیست. پس همین باقی می‌ماند که رنگ جز با واسطه‌ای نتواند چنین کند: بدین ترتیب وجود واسطه‌ای بالضروره از اینجا نتیجه^{۲۰} می‌شود. اما هرگاه این فضای واسطه خالی بود، نه اینکه آشکارا نمی‌توانستیم دید، بلکه مطلقاً هیچ چیز را نمی‌دیدیم.

(۱) منظور حرکت کیفی است.

(۲) منظور این است که شیء شفاف شیئی است که از کمال اتصال برخوردار است، و این اتصال از شیء محسوس تا خود آلت احساس، یعنی نه تا سطح خارجی آن، بلکه تا داخله آن نیز، استداد دارد، به طوری که زجاجیه چشم (Cristallin) خود نیز از همین شیء شفاف ترکیب یافته است (مراجعه شود به کتاب حس و محسوس De sensu فصل سوم ۴۳۸ ب ۶-۱۶).

(۳) فضائی که در میان آسمان و زمین است یعقیده دموکریتوس بر از هواست. برعکس آنچه این فیلسوف می‌پنداشت، در محیط شفاف نه خلأ و نه انفصالی وجود دارد.

(۴) یعنی از آن حیث که بدون وساطت شیء شفاف مرئی باشد.

پس تبیین کردیم که رنگ که بچه دلیل باید در نور مرئی باشد. اما آتش^۱، هم در ظلمت و هم در نور مرئی است، و بالضروره می بایست چنین باشد، زیرا که بسبب آتش است که شفاف < بالقوه > شفاف < بالفعل > می شود.

۲۵ در باره صوت و بوی نیز استدلال همین است: چه هیچ کدام از آنها از راه تماس با خود آلت حسی تولید احساس نمی کند؛ بلکه شیء واسطه، تحت تأثیر صوت و بو، به حرکت درمی آید، و آنگاه همین شیء اعضای حسی مربوط را حرکت می دهد. بالعکس هرگاه شیء صدا دار یا شیء بودار را بر روی خود آلت حسی بجای دهیم هیچ گونه احساسی تولید نخواهد شد.

۳۰ در مورد لامسه و ذائقه نیز، برخلاف آنچه ظواهر امر حکم می کند، چنین است^۲. اما علت این اختلاف ظاهری را بعدها نشان خواهیم داد^۳. — شیء واسطه

در مورد اصوات هواست، و در مورد بوی ها نامی ندارد. در واقع، بین هوا و آب صفتی مشترك است، و نسبت این صفت، که در هر دو یکسان است،

۳۵ به شیء بودار، مثل نسبت شیء شفاف به رنگ است. زیرا که در واقع

پیدا است که جانوران آبی نیز دارای احساس بوهستند؛ اما انسان و جانوران خاکی، که از تنفس بهره ورند، نمی توانند بدون عمل تنفس احساس داشته باشند. علت این امور نیز بعداً بیان خواهد شد^۴.

(۱) اینک سومین طبقه از اشیاء مرئی را نام می برد.

(۲) رجوع شود به فصل ۱۱ و ۱۰ از همین دفتر.

(۳) در فصل ۱۱.

(۴) فصل ۹ و ۱۰.



< سامعه و صوت >

اینک، در آغاز بحث، تقسیمی را که می‌توان برای صوت و برای سامعه قائل شد بعمل بیاوریم. صوت به دو معنی می‌آید: صوت بالفعل و صوت بالقوه. در مورد بعضی از اشیاء، مانند اسفنج و پشم، می‌گوئیم که صوتی ندارند؛ در مورد اشیاء دیگری، مانند مفرغ، و بطور کلی تمام اجسام سخت و هموار، گوئیم که دارای صوتند، زیرا که قوه^۱ اخراج اصوات دارند، یعنی این قوه در آنها هست که، در محیطی که واسطه^۲ بین شیء و صدا دار و آلت سامعه است، صوتی بالفعل بوجود آورند. — تولید صوت بالفعل^۳ پیوسته^{۱۰} از شیئی، نسبت به شیئی و در شیئی است^۳، زیرا که علت مولّد صوت تکان است. و نیز از همین روست که صدور صوتی از شیء واحدی ممتنع است، زیرا که تمایز قارع (کوبنده) و مقروع (کوفته) این نتیجه را می‌دهد که از شیء صدا دار جز در موقع ارتباط با شیء دیگری صدائی^۴ در نیاید. بعلاوه،

(۱) یعنی حتی صوت بالقوه را نیز فاقدند.

(۲) اینک ارسطو در صوت بالفعل قارع و مقروع و متوسط را از یکدیگر تمییز می‌دهد.

(۳) صدا و صوت در این فصل بدون توجه باختلاف معنی لغوی آنها مترادف آمده است. (م).

تکان بدون حرکت انتقالی وقوع نمی‌یابد. اما، چنانکه گفتیم، تکان‌هردو جسمی که بر حسب اتفاق اختیار شود صوت پدید نمی‌آورد. چنانکه پشم را ۱۵ اگر بکوبند هیچ‌گونه صوتی از آن در نمی‌آید، برعکس آنچه در مفرغ و تمام اجسام هموار و مجوّف واقع می‌شود. مفرغ بسبب اینکه هموار است [صدادار است^۱]، در صورتی که در اجسام مجوّف، چون هوائی که به حرکت درآمده است نمی‌تواند خود را آزاد سازد، یک سلسله از تکانها، بطریق تراجع^۲، بدنبال تکان نخستین به وجود می‌آید. بعلاوه^۳، صوت در هوا و همچنین در آب شنیده می‌شود، ولو اینکه [در آب] کمتر مشخص است. — مع ذلک شرط محدود صوت نه هواست و نه آب: آنچه لازم است اینکه تکانی ۲۰ در اجسام برضد همدیگر و برضد هوا به وجود آید^۴. این شرط اخیر وقتی حاصل می‌شود که هوا، چون یک بار کوبیده شود، مقاومت کند و به کنار نرود. و از اینجا بر می‌آید که هوا را باید به سرعت و به شدت کوفت تا صدا بدهد. و حرکت جسم قارع (کوبنده) باید خاصیت پراکندگی را که در

(۱) همین فصل سطر ۶.

(۲) Repercussion اصطلاح تراجع از ابن رشد است صفحه ۳۷ کتاب

نفس چاپ اهوانی.

(۳) اینک ارسطو جسم واسطه بین شیء مسموع و آلت سامعه را

مطالعه می‌کند.

(۴) صوت در نظر ارسطو حرکتی از هوا یا آب نیست، بلکه کیفیتی است که

هوا بمنزله مجرای آن بکار می‌رود. هوا خود صوت یا صورت مصوته را از اجسام

صدادار اخذ می‌کند و به گوش منتقل می‌سازد. پس صوت از آن حیث که صوت

است قبل از رسیدن بگوش وجود دارد (نقل از رودیه به وساطت تریکو).

هواست پیش بینی کند چنانکه گوئی می خواهد توده ای یا ردیفی از دانه های ریگ را که به سرعت در حال حرکت باشد فرو کوید^۱.

انعکاس صوت وقتی به وجود می آید که هوائی که بسبب فرو رفتگی که ۲۵ آن را محدود ساخته و مانع از پراکندگی شده در جرم واحدی محفوظ مانده است هوای [خارجی] را مانند گوئی بازگرداند^۲. چنان می نماید که انعکاس صوت همیشه حاصل می شود، منتهی همیشه آن را تمیز نمی توان داد، زیرا که آنچه در باره صوت وقوع می یابد در باره نور نیز واقع است: چنانکه نور پیوسته

(۱) برای اینکه صدائی به وجود آید لازم است که، علاوه بر تکان دو جسم بر ضد همدیگر، انتقال این تکان به هوا نیز، که مجرای حرکت صداست، صورت گیرد. چنانکه اگر به آهستگی دو جسم را به همدیگر بکوبند صدا بیرون نمی آید، چه هوا به تدریج بیرون می رود و فرصت اینکه تکان جسم بدان برسد حاصل نمی شود. پس باید هوا با تکان شدید و قوی یکجا و یک باره کوفته شود. اما تشبیهی که به توده ریگ نموده است فهم آن دشوار است و به قول یکی از مفسرین مشکل بتوان معنی قطعی برای آن پیدا کرد. گویا منظور ارسطو این باشد که تکان باید هوائی را که می گریزد بگیرد و به قسمی آن را نگاه دارد. همانطور که هرگاه منظور تولید صدائی از کوبیدن بر روی توده ریگ متحرك باشد سرعت تکان باید به حدی باشد که مجال بیرون رفتن بدان ندهد. (رودیه و هیکس بواسطه تریکو).

(۲) یعنی هوائی در داخل توده واحدی در یک فرو رفتگی جمع شده و در همانجا محفوظ مانده است، و هوای دیگری در خارج همان جسم از شیء صدا داری تکانی می پذیرد، و مانند گلوله از خارج بسوی هوای نخستین می آید، و چون بدان برخورد بازمی گردد.

۳۰ منعکس است (و آلا در همه جا انتشار نمی یافت ، بلکه ظلمت در خارج
امکنه ای که با خورشید روشن می شود حاکم بود) ولیکن همیشه به آن طرز
کاملی که بواسطه آب و مفرغ یا هر شیء هموار دیگری انعکاس می یابد، و
در همه این موارد سایه ای به وجود می آورد که بوسیله آن معمولاً نور را
تعریف می کنیم منعکس نیست.^۱

بعضی^۲، به حق^۳، گفته اند که خلأ علت محدّد شنیدن است، زیرا که
بر طبق آراء عامه، خلأ همان هواست، و هوا وقتی که به صورت جرم متصل و
واحدی به حرکت در آید، خود علت فاعلی برای شنیدن است.^۴ اما بسبب
اینکه پراکندگی می پذیرد هیچ گونه صوتی به وجود نمی آورد، مگر اینکه جسم
کوفته هموار باشد^۵: در این صورت ، چون جسم هموار سطح واحدی دارد ،

(۱) صوت همیشه انعکاس می یابد، همان طور که نور نیز همیشه منعکس
می شود، منتهی این انعکاس جز بر روی جسمی که دارای سطح هموار باشد
پدیدار نیست. فقط در چنین مواردی است که اشعه منعکسه می تواند سایه هائی
ببندازد، و همین خاصیت سایه انداختن در اصطلاح عامه مردم صفت ممیز نور
است ، یعنی عامه نور را با صفت سایه انداختن می شناسند.

(۲) شاید منظور آپد کلس باشد.

(۳) منظور این است که اگر مطابق عقیده عامه مردم هوا را خلأ بگیریم
می توانیم خلأ را علت شنیدن (نه علت صوت، ۱۹؛ ب ۹) بدانیم؛ در واقع، بنظر
ارسطو، هوا، مشروط بر اینکه آن را مانند توده متصل و واحدی فرض کنیم
علت شنیدن است.

(۴) چه در این صورت هوا یکسره و یکجا بازگردانده می شود.

هوا نیز بر حسب طبیعت همان سطح واحد می شود^۱.

- پس جسمی را مصوت می گوئیم که قادر بدان باشد که توده ای از هوا را، که تا آلت سامعه وحدت اتصالی دارد، به حرکت در آورد. توده ای از هوا وجود دارد که دارای اتحاد طبیعی با آلت شنوائی است^۲. و به همین سبب که این آلت در هواست^۳، اگر هوای خارجی به حرکت در آید هوای داخلی گوش نیز حرکت می یابد. و از اینجا بر می آید که حیوان در تمام نقاط بدن خود نمی شنود، و نیز هوا در همه جا داخل آن نمی گردد. زیرا که عضوی از بدن که باید به حرکت در آید و صدائی به وجود آورد در تمام نقاط خود حاوی هوا نیست^۴. پس بدین ترتیب هوا فی نفسه، بی صداست. زیرا که به سهولت پراکنده می شود؛ ولیکن وقتی که از پراکندگی ممنوع می شود حرکت آن صوت است. اما هوائی که در گوشها قرار دارد، در اینجا محبوس شده است تا بی حرکت بماند^۵، بطوریکه بتواند همه فصول حرکت را به دقت ادراک^{۱۰}

- (۱) هوا خود باید جرم واحد و متصلی را پدید آورد؛ اما چون به سطح همواری برخورد کند، این اتصال تقویت می یابد و بیشتر می شود.
- (۲) یعنی در داخله گوش در جلو غشاء سمعی توده فشرده ای از هوا وجود دارد که جزئی طبیعی از آلت سامعه بوده و با آن بزرگ شده است.
- (۳) معنی به سهولت معلوم نیست و بعضی چنین ترجمه کرده اند: « به همین سبب که هوا واحداست هرگاه هوای خارجی به حرکت در آید... »
- (۴) یعنی هوا نه تنها در بدن جای دارد بلکه جای آن در خود گوش است.
- (۵) منظور از بی حرکت بودن در اینجا « دوام و قرار » است: سکون هوای داخل گوش بدین معنی است که رها شدن و بیرون آمدن آن ممکن نیست
- بقیه حاشیه در صفحه بعد

کند. و از همین روست^۱ که ما حتی در آب نیز می‌شنویم، زیرا که نه تنها آب در هوایی که با گوش اتحاد طبیعی دارد نفوذ نمی‌کند، بلکه، به سبب ساختمان پیچاپیچ گوش، حتی نمی‌تواند در آن داخل شود. و موقعی که چنین چیزی پیش آید^۲ نمی‌شنویم، چنانکه اگر غشاء سمعی نیز صدمه ببند چنین می‌شود، و همین امر < دربارهٔ بینائی > نیز، هرگاه پوشش^۳ مردمک بیمار گردد، وقوع می‌یابد. اما نشانه‌ای برای تشخیص اینکه آیا می‌شنویم یا نمی‌شنویم در دست است، و آن اینکه گوش < سالم > دائماً مانند بوق صدا می‌کند^۴، زیرا که هوای محبوس در گوشها دائماً به حرکت خاصی متحرک است.

بقیه حاشیه صفحه قبل

در واقع مثل دریاچه‌ای با آب را که است نسبت به رودخانه‌ای که آب جاری دارد و این خاصیت مانع از آن نیست که این هوا بتواند حرکاتی مخصوص که ارسطو ذیلاً یعنی در سطر ۱۶ از آن سخن خواهد گفت داشته باشد.

(۶) منظور از حرکتی که اوصاف یا فصول آن بدین وسیله ادراک می‌شود حرکتی است که شرط حصول صوت است.

- (۱) یعنی بسبب همین ثبات و قرار هوای داخلی گوش است.
- (۲) یعنی آب در گوش داخل شود و در هوای گوش نفوذ کند.
- (۳) منظور قرنیه است.
- (۴) در اصل بجای بوق شاخ آمده است و شکی نیست که شاخ در اینجا به معنی آلت موسیقی استعمال شده، و مفاد جمله این است که، گوش سالم را اگر با دست بپوشانند همه‌ای شنیده می‌شود، و این همه ناشی از حرکات هوایی است که با جدارها تماس می‌یابد.

مع ذلک صدای شیشی خارجی است و خاصّ خود گوش نیست^۱. و به همین دلیل است که معمولاً می گویند که ما به وسیلهٔ خلأ و به وسیلهٔ آنچه صدا می کند می شنویم: چه این بدان معنی است که بگوئیم که ما به وسیلهٔ عضوی که شامل هواست و هوائی که در آن مسدود است می شنویم^۲.

آیا جسم قارع (کوبنده) است که ایجاد صدا می کند یا جسم مقروع (کوفته)؟ بهتر این است که بگوئیم: هم این است و هم آن، منتهی هر کدام به وجهی دیگر، چه صدا حرکتی از شیشی است که می تواند، مانند گوی هائی که اگر آنها را به قوّت بر روی سطوح هموار بزنند بازی جهد، به حرکت درآید. بدین ترتیب، چنانکه گفته ایم^۳، هر گونه جسمی در موقعی که کوبنده یا کوفته باشد صدائی به وجود نمی آورد: مثلاً، اگر سوزنی برسوزنی کوفته شود، صدائی بیرون نمی آید. آنچه لازم است این است که جسم کوفته مسطح^{۲۵} باشد، به نحوی که هوا باز جهد، و به صورت تودهٔ واحدی به تموج درآید. اختلافات اجسام صدادار در صوت بالفعل ظاهری شود^۴. در واقع

(۱) صدا که با شیء صدادار حاصل می شود به خود گوش تعلق ندارد، بلکه از خارج می آید.

(۲) عامهٔ مردم می گویند که شنیدن با خلأ و یا شیشی که صدا می کند حاصل می شود. ارسطو این نظر را درست می داند، مشروط بر اینکه شیشی را که صدا می کند به هوای محبوس در گوش تأویل کنیم، و خلأ را به گوش داخلی که جز هوا شامل چیزی نیست حمل نمائیم.

(۳) ۴۱۹ ب ۱۳.

(۴) یعنی اختلافات اجسام صدادار در صوت آنها به شرط اینکه صوت فعلیت یابد پدید می آید.

همان طور که بدون کمک نور رنگها را نمی بینیم، بدون کمک صوت نیز حادث (زیر) و ثقیل (بم) را در نمی یابیم و حادث و ثقیل الفاظی است که به وجه استعاره ۳۰ از اشیاء ملموس اخذ شده است. چه حادث (زیر) در مدت کمی از زمان حس را تحریک می کند، و مدت زیادتری دوام می یابد، و تحریک ثقیل (بم) آهسته و ناپایدار است. مع ذلک از اینجا نباید نتیجه گرفت که زیر همان تند است و بم همان آهسته است؛ بلکه تنها باید گفت که گاهی بسبب تندی و گاهی بسبب آهستگی حرکتی از این قبیل واقعیت می یابد. و چنان می نماید که نسبت زیر و بم به سامعه مانند نسبت تیز و کند به لامسه باشد. زیرا که تنی تیز به نحوی از انحاء می خلد و شیء کند می راند. از این رو یکی در مدت کمی از زمان و دیگری به آهستگی تحریک می کند، به طوری که تند بودن یکی و آهسته بودن دیگری فقط نتیجه ایست که به دست می آید.

درباره صوت به همین اکتفا کنیم. نغمه^۲ صوت معینی است که

(۱) بوسیله شیء متوسط. - ارسطو در این تعریف یا قول افلاطون را در رساله طیمائوس (۶۷ ب) در نظر داشته یا ناظر به عقاید فیثاغوریان بوده است، و از سطر ۳۱ به بعد نظر خاص خود را ذکر می کند. و آن اینکه در بین زیر و بم صوتی و حادث و ثقیل لمسی مشابهتی است. اما زیر و بم یا تیز و کند را با تند و آهسته یکی نباید دانست. چه تندی و آهستگی فقط نتایجی از تیزی و کندی است تیز از آن جهت که تند است تیز نیست، بلکه از آن جهت که تیز است تند است. پس کیفیات صوتی و حرکتی را نباید مشتبه ساخت.

(۲) نغمه مشترك در بین انسان و بعضی از حیوانات است و این کلمه را به تبع ترجمه قدیم عربی و ابن رشد در مقابل voix و صوت را در مقابل Son اختیار کرده ایم. (م.) و می توان نغمه را بابا افضل آواز نامید.

از موجود جاندار است. در واقع هیچ‌یک از موجودات بی‌جان دارای نغمه نیست؛ فقط از روی تشبیه است که بعضی از آن‌ها را دارای نغمه نامیده‌اند: در مورد نای و چنگک^۱ و تمام اشیاء بی‌جان دیگر که پرده‌ای^۲ و آهنگی^۳ و زبانی^۴ دارند همین طور است. این اشیاء چنان می‌نماید که گوئی دارای نغمه‌اند، زیرا که نغمه نیز دارای همین صفات است. ولیکن، علاوه بر این، عده^۵ زیادی از جانوران نغمه ندارند، مانند آنها که خون ندارند، یا در میان آنها که خون دارند، مانند ماهیان. اگر درست باشد که صوت حرکت معینی از هواست، حکم عقل نیز همین است^۶. اما ماهیانی، مانند ماهیان آخلوؤس^۷، که آنها را دارای نغمه می‌دانند، واقع این است که آنها فقط به وسیله^۸ برنخیا^۹های خود^{۱۰} یا عضو دیگری از این قبیل صوتی از خود خارج می‌سازند، ولیکن هرگونه صوتی که از حیوانی به وسیله^{۱۱} هر عضوی از بدن آن درآید آواز نیست. بلکه، چون هر شی^{۱۲} صدا دار از خود اصواتی، بوسیله^{۱۳} تصادم شیئی به شیئی در شیئی که هواست، خارج می‌سازد، معقول این است که فقط موجوداتی که هوا در خود می‌پذیرند دارای آواز باشند. در واقع، طبیعت هوائی را که تنفس می‌شود

(۱) رجوع شود به ما بعد الطبیعه، دلتا، ۱۰۱۹ ب ۱۳.

(۲) Le registre, l'entendue de l'échelle

(۳) Le ton, la mélodie, la succession des notes musicales.

(۴) یعنی مبین عواطف و افکار است.

(۵) یعنی حکم عقل نیز همین است که این قبیل حیوانات دارای نغمه نباشد.

(۶) Achéloüs رجوع شود به کتاب تاریخ حیوانات ۵۳۰ ب ۱۴.

(۷) برنخیا تعریبی است به اصطلاح ترجمه قدیم عربی، از کلمه‌ای یونانی

که به اصطلاح فرانسیسی امروز برانشی Branchi گفته می‌شود. (م.)

برای دو منظور بکار می‌برد، همان‌طور که زبان هم برای چشیدن و هم برای سخن گفتن مورد استعمال قرار می‌گیرد: از این دو عمل اخیر چشیدن برای حیات ضروری است (و از همین روست که به تعداد بسیار زیادی از حیوانات تعلق دارد)، در صورتی که تعبیر فکر^۱ تنها برای فضیلت و رفاهیت^۲ است؛ و همین‌طور است درباره دم‌زدن، که طبیعت آن را از یک سو به عنوان شرط واجبی برای حیات بکار می‌برد (علت آن در جای دیگری بیان خواهد شد^۳)، تا حیات درونی را تنظیم کند؛ و از طرف دیگر برای تولید نغمه بکار می‌برد، تا بدین ترتیب فضیلت و رفاهیتی را حاصل کند. آلت تنفس حنجره^۴ است، و این عضو بدن خود از لحاظ ریه وجود دارد؛ زیرا که در این عضو اخیر است که مواشی مقدار بسیاری حرارت بیشتر از اعضاء دیگر دارند. ناحیه‌ای که محیط بر قلب است نیز از لحاظ احتیاج به تنفس در ردیف اول است. و از همین رو واجب است که هوا در داخله موجودی که تنفس می‌کند نفوذ یابد^۵. بدین ترتیب نغمه تصادم هوایی است که تنفس می‌شود با آنچه قصبه‌الریه نام دارد؛ و این تصادم بر اثر نفسی حاصل می‌شود که در این اعضاء از بدن واقع است. پس

(۱) بوسیله سخن گفتن.

(۲) Bien être

(۳) درباره نفس ۷۴ ب ۱۰.

(۴) منظور Pharynx نیست بلکه Larynx است چه فقط جالینوس بود که این دو را از همدیگر تمییز داد؛ در بیان ارسطو، چنانکه از ذیل کلام برخواهد آمد، این دو با هم مشتبه است.

(۵) تا به ناحیه قلب برسد؛ و این عضو از بدن (یعنی ریه) است که به دلیل نیروی حیاتی که در خود دارد مقتضی هوای بیشتری است.

همان طور که گفتیم^۱ هر صوتی که از حیوان صادر شود^۲ نغمه نیست (زیرا که با زبان، یا حتی در حال سرفه کردن، نیز می توان صدائی درآورد)؛ آنچه ۳۰ واجب است اینکه جسم قارع (کوبنده) جان دار باشد و تصویری با عمل او همراه آید. زیرا که قطعی است که نغمه صوتی معنی دار است. و فقط صدائی مانند سرفه نیست که از حرکت هوائی که تنفس می شود حاصل آید. در واقع، نغمه تصادمی است که از این هوا، یعنی هوائی که قصبه الریه حاوی آن است، با خود قصبه الریه حاصل می شود. و دلیل بر آن این است که ما، نه در حال شهیق، و نه در حال زفير، بلکه تنها در موقعی که نفس خود را باز می گیریم، می توانیم سخن گوئیم: زیرا با هوائی که بدین سان باز گرفته می شود حرکات نیز انجام می گیرد. و نیز آشکارا می بینیم که چرا از ماهیان نغمه در نمی آید: زیرا که آنها دارای حنجره نیستند. و این عضو بدن را بدین دلیل ندارند که هوارا در خود ۵ نمی پذیرند و تنفس نمی کنند. اما اینکه بچه دلیل چنین است، مطلب دیگری است^۳.

ب
۳۰
۳۱

(۱) اندکی بالاتر، ب ۱۴.

(۲) حتی اگر از اعضاء تنفسی صادر شود.

(۳) رجوع شود به کتاب اعضاء حیوانات ۶۶۶ الف ۲-۵.

< شامه و بوی >

تعیین آنچه مربوط به بوی و شامه است سهولتی کمتر از آنچه تا کنون بیان کرده ایم دارد^۱. زیرا که طبیعت بوی را بدان درجه از وضوح که صوت یارنگ را حاصل است مشاهده نمی کنیم. علت آن این است که این احساس در ما چندان دقیق نیست، بلکه حتی پست تر از آن بسیاری از حیوانات است. ۱۰

انسان بوی ها را با دقتی متوسط احساس می کند، و هیچ بوئی را جدا از الم و لذت ادراک نمی نماید، و از اینجا به خوبی اثبات می شود که آلت حسی آن فاقد ظرافت و دقت است^۲. معقول است اگر تصور کنیم که حیواناتی که چشم خشک دارند^۳ رنگها را به همین قرار ادراک می کنند، و اختلافات رنگها جز به سبب ترسی که از آنها پیدا می کنند، یا به سبب فقدان این ترس، در نظر آنها ۱۵

پدید نمی آید. نوع انسانی نیز بوی ها را به همین طریق ادراک می کند^۴. و چنان می نماید که شامه را با ذائقه مشابهتی است، و همچنین انواع بوی ها

(۱) یعنی آنچه در باب باصره و مبصر یا سامعه و سموع گفته ایم.

(۲) انسان هیچ بوئی را ادراک نمی کند مگر اینکه به قدری قوی باشد که موجب لذت یا الم برای او شود، چنانکه تاسطیوس گفته است که حسن شامه جنبه انتفاعی دارد.

(۳) مخصوصاً حشرات (اعضاء حیوانات ۶۵۷ ب ۲۹).

(۴) یعنی بطریقی که تمایز در بین آنها را بسیار کم احساس می کند.

مشابه انواع طعم هاست^۱. منتهی احساس ذوقی ما قوی تر است، زیرا که ذائقه قسمی از لامسه است؛ و لامسه در انسان حاسه ایست که بیش از همه حواس تکامل یافته است. در واقع، از لحاظ سایر حواس، انسان ضعیف تر^۲ از بسیاری از حیوانات است، اما به سبب دقت لامسه تفوق زیادی بر تمام حیوانات دیگر دارد. و از همین روست که او عاقل ترین حیوانات است. دلیلی بر آن این است که، حتی اگر خود نوع انسان را در نظر بگیریم، به سبب آلت لامسه است که افرادی مستعدتر و افرادی دارای استعدادی کمترند، نه به سبب دیگر: زیرا که افرادی از انسان که گوشت سخت دارند از لحاظ عقل دارای^۳ استعداد کمترند، و افرادی که گوشت نرم دارند مستعدترند.

همان طور که طعم گاهی شیرین و گاهی تلخ است، بوی ها نیز چنین است. اما بعضی از اشیاء دارای بوی و طعم مشابهند. منظورم این است که، مثلاً، هم بوئی شیرین و هم طعمی شیرین دارند، و در مورد بعض دیگر برعکس است. و به همین ترتیب بعضی از بوها ترش^۴، تند، زبان گز^۵ یا چرب است. اما، همان طور که^۶ گفتیم، چون تشخیص بوی ها از یکدیگر به اندازه تشخیص طعم ها سهولت ندارد، به سبب مشابهتی که بین بوی ها و طعم هاست^۷، بوی ها نام خود را

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷

(۱) مشابهت عبارت از تساوی روابط در بین اشیائی است که تعلق به مقولات مختلف دارد، مثلاً نسبت بینائی به بدن مثل نسبت عقل است به نفس، یا نسبت فرصت به زمان مثل نسبت مقر امن است به مکان.

Aigre (۲)

Acide (۳)

(۴) در اصل «به سبب مشابهت اشیاء» آمده و منظور همان مشابهت بوی ها به طعم هاست.

از طعم ها گرفته است. چنانکه بوی شیرین از زعفران و عسل است، و بوی ترش از صغتر و اشیائی از این قبیل^۱. و به همین ترتیب، در تمام موارد دیگر. — و چنانکه سامعه (و هریک از حواس) هم احساس شیء صدا دار است و هم احساس شیء بی صداست، و با صره هم احساس شیء مرئی و هم احساس شیء نامرئی است؛ شامّه نیز هم احساس شیء بودار و هم احساس شیء بی بوست^۲. شیئی را بی بوی گویند، خواه برای اینکه مطلقاً هیچ گونه بوئی نمی تواند داشت، خواه برای اینکه بوئی ضعیف و یا متوسط دارد، و همین ابهام برای لفظ بی طعم نیز حاصل است.

احساس شمی نیز به وسیله شیء متوسطی از قبیل هوا یا آب انجام می گیرد، زیرا که حیوانات آبی نیز (چه آنها که خون دارند و چه آنها که بی خونند) چنان می نمایند که، مانند حیواناتی که در هوا زیست می کنند، ادراک بوی دارند: به طوری که بعضی از آنها از دور به سوی غذای خود متوجه می شوند، و این در موقعی است که بوی غذا آنها را به سوی خود جذب می کند. — اشکالی نیز آشکارا وجود دارد، و آن اینکه ادراک بوی در تمام حیوانات به یک طریق انجام می پذیرد؛ ولیکن انسان تنها موجودی است که جز با تنفس هوا قادر به احساس [بوی] نیست؛ اگر، بجای نفس کشیدن، ۱۰ نفس را به بیرون باز دهد، یا آن را حبس کند، بوی هیچ چیز را نه از دور احساس می کند، نه از نزدیک. حتی اگر جسم بودار را از اندرون در سوراخ

(۱) یعنی بوی شیرین از زعفران و عسل است که طعم شیرین دارد و بوی ترش از صغتر (Thym) و امثال آن که طعم ترش دارد.

(۲) بی دانیم که در نظر ارسطو علم به اضداد علم واحد است.

بینی جای دهند. (اینکه شیء واقع بر روی آلت حسّی خود نتواند ادراک شود، قاعدهٔ مشترکی در تمام حیوانات است؛ اما اینکه بدون تنفس نتوان احساس کرد، خاصّ انسان است؛ و این امر در نظر هر کسی که آن را بیازماید بدیهی است^۱). از اینجا نتیجه می‌شود که حیوانات بی‌خون چون تنفس نمی‌کنند^{۲۰} می‌بایست احساس دیگری جز آنچه ذکر کردیم دارا باشند^۲. اما، در واقع، چنین چیزی ممکن نیست، و آنچه این حیوانات احساس می‌کنند بوی است^۳: زیرا احساس شیء بودار، شئی که بوی خوش یا بوی ناخوش دارد، جز شامه نمی‌تواند بود^۴. بعلاوه^۵، چنین بنظر می‌آید که این

(۱) معنی جمله‌ای که در بین هلالین قرار دارد مبهم است، زیرا صحتیح نیست که انسان تنها حیوانی باشد که بدون تنفس نتواند بوئی را احساس کند. بعضی از مفسرین خواسته‌اند در آن تغییراتی وارد سازند. از جمله Hayduck جمله را بدین ترتیب اصلاح می‌کند که (اینکه شیء واقع بر روی آلت حس خود نتواند ادراک شود قاعدهٔ مشترکی در میان همهٔ محسوسات است اما اینکه احساس بدون تنفس صورت نگیرد خاص محسوسات شمی است).

(۲) عبارت دیگر حس ششمی را دارا باشند.

(۳) استدلال ارسطو این است: حیوانات بی‌خون تنفس نمی‌کنند، و چون برای احساس بوی عمل تنفس لازم است، نتیجه این می‌شود که چنین حیواناتی احساس بوی نکنند؛ اما در واقع حیوانات بی‌خون احساس بوی می‌کنند، پس از اینجا لازم می‌آید که این حیوانات بوی را با حس ششمی ادراک نمایند.

(۴) حیوانات بی‌خون اشیاء خوش‌بورا از اشیاء بدبو تمیز می‌دهند چنانکه بدانها روی می‌آورند و از اینها می‌گریزند، و این دلیل بر آن است که احساس بو می‌کنند.

بقیهٔ حاشیه در صفحه بعد

حیوانات: اگر تحت تأثیر همان بوی های قوی که انسان را از پای درمی آورد: مثل بوی قیر و بوی گوگرد و موادی از این قبیل، قرار گیرند از پای درمی آیند. پس این حیوانات: با آنکه تنفس نمی کنند. واجب است که ادراک بوی داشته باشند. — واقع امر این است که: در انسان، آلت شامه، با حیوانات دیگر متفاوت است. همان طور که چشمهای او نیز غیر از جانورانی است که چشم خشک دارند. زیرا که چشمهای انسان را پرده یا پوششی از پلکهاست، و اگر آنها را نبجایاند یا از روی هم برندارد. نمی بیند، و حال آنکه جانورانی را که چشم خشک است چیزی از این قبیل نیست. بلکه هر چه در شیء شفاف^۱ پیش آید بلافاصله^۲ می بینند. از اینجا چنان می نماید که گوئی. آلت شامه، در بعضی از حیوانات: مثل چشم همین حیواناتی که چشم خشک دارند. سرگشاده است. در صورتی که در جانوران دیگر که هوا به اندرون خود می کشند. این آلت دارای سرپوشی است. که در موقع تنفس بر اثر انبساط عروق یا مسامات^۳ برداشته می شود. و نیز به همین دلیل است که حیواناتی که تنفس نمی کنند در محیط مرطوب^۴ احساس بوی ندارند: زیرا که آنها: برای

بقیه حاشیه از صفحه قبل

(۵) اینکه دلیل دیگری برای اثبات اینکه حیوانات بی خون، بدون اینکه تنفس کنند، احساس بوی دارند، آورده می شود.

(۱) یعنی هوا یا آب.

(۲) یعنی بی آنکه احتیاجی به گشودن پلکها داشته باشند.

(۳) منظور نوك های عروق است.

(۴) در اینجا منظور از مرطوب فقط آب است، نه مرطوب بطور کلی، و به معنی

ارسطویی که شامل هوا نیز می شود.

اینکه احساس کنند: باید تنفس نمایند: و تنفس برای آنها در محیط مرطوب ۵
 ناممکن است. بوی نسبت به شیء خشک مثل طعم نسبت به شیء مرطوب است، و
 آلت شامه نیز، بالقوه، خشک است^۱.



(۱) اشاره به همان اصل ارسطویی است که احساس بالقوه همان شیئی
 است که متعلق احساس است.

(۱) اشاره به همان اصل ارسطویی است که احساس بالقوه همان شیئی
 است که متعلق احساس است.

< ذائقه و طعم >

مطعموم نوعی از ملموس است. و به همین دلیل است که به وساطت جسم متوسط خارجی مدرک نیست^۱: زیرا که لامسه به طریق اولی چنین نیست. و جسمی که طعم در آن جای دارد. یعنی شیء مطعموم. در محیط مرطوبی است که بمنزله ماده آن است^۲: اما مرطوب خود نوعی از ملموس است. از این رو.

(۱) مبصرات و مشعومات بتوسط هوا یا آب که جسمی خارج از وجود زنده است ادراک می شود. در صورتی که لامسه بر عکس آنها متعلق خود را نه به وساطت شیء خارجی، بلکه به وساطت شیء داخلی، یعنی گوشت خود بدن ادراک می کند.

(۲) ارسطو در اینجا قائل به مسامحه در کلام شده است. زیرا شیء مرطوب ماده جسم مطعموم نیست، بلکه جسمی که طعم در آن وجود دارد، و آن جسم بمنزله ماده این طعم است. مرطوب است. عبارت دیگر، طعم صفتی است که مثل محمولی به موضوعی که در آن جای دارد اسناد می شود، و بنابراین همین شیء است که ماده تامه طعم می باشد، و طعم بمنزله صورت آن است. اما چون شیء مطعموم همیشه مرطوب است، طعم صورت شیء مرطوب است، و اجسام جامد نیز جز از این طریق که در بزاق مایعی حل شود مطعموم نمی گردد، پس شیء مرطوب جسم متوسط در ادراک طعم است، اما نه بدان ترتیب که هوا یا آب جسم متوسط برای ادراک بو است.

حتی اگر ما در شیء مرطوبی [مانند آب] نیز می‌زیستیم^۱، طعم شیرین را که در آن داخل می‌شد ادراک می‌کردیم، و این احساس بتوسط آب به ما نمی‌رسید؛ بلکه به سبب اختلاطی که شیء مطعوم با آب می‌یافت [حاصل می‌شد]، چنانکه در مورد شربت چنین است^۲. برعکس، رنگ چنین نیست، یعنی نه با اختلاط^{۱۵} [با چیزی] ادراک می‌شود؛ و نه با صدور [از چیزی]. پس در مورد <طعم‌ها> هیچ چیزی که متناسب با شیء متوسط باشد نیست؛ بلکه همان طور که مرئی رنگ است: مذوق طعم است. منتهی هیچ شیئی احساس طعم را بدون رطوبت تولید نمی‌تواند کرد؛ بلکه علت مولده: یا بالفعل و یا بالقوه: باید دارای رطوبت باشد: چنانکه شیء نمک‌دار چنین است. زیرا که خود به سهولت حل می‌شود؛ و عملی حلال بر روی زبان انجام می‌دهد.

(۱) در ترجمه فرانسوی در این مورد فقط شیء مرطوب آمده و در ترجمه عربی قدیم و در ترجمه عربی جدید (اهوانی) هر دو تنها آب آورده شده است که از لحاظ ارتباط با سایر اجزاء جمله و افاده مقصود مناسب تر است. ما برای حفظ دقت ترجمه و ارتباط اجزاء آن بعد از شیء مرطوب در بین قلابین «مانند آب» نیز افزودیم. (م. ۰)

(۲) یعنی احتیاج به شیء واسطه نیست. آب به خودی خود بی‌طعم است. و مانند برزخی نیست که طعم مشروبات را بگیرد و به مذاق برساند: چنانکه شیء شفاف رنگ را می‌گیرد و به چشم می‌رساند؛ بلکه در بین آب و شیء مطعوم اختلاطی نوری حاصل می‌شود؛ که موجب چشیدن طعم بدون احتیاج به وجود شیء متوسط می‌گردد؛ برعکس در مورد رنگ اختلاطی با هوا حاصل نمی‌شود. بلکه رنگ تنها بوسیله شیء شفاف که واسطه حقیقی است انتقال می‌پذیرد.

۲۰ همان طور که با صره احساس شیء مرئی وشیء نامرئی است (زیرا که ظلمت با اینکه نامرئی است با صره آن را نیز^۱ تمییز می دهد)، و علاوه بر این، احساس شیء بسیار درخشانی است (که آن نیز نامرئی است، منتهی به نحوی غیر از آنچه درباره تاریکی است)، و همان طور که سامعه نیز احساس صوت و سکوت است (که اولی مسموع و دومی نامسموع است)، و علاوه، چنانکه با صره احساس شیء درخشان بود، سامعه نیز احساس صوت شدید است (زیرا که اگر صوت ضعیف نامسموع باشد، صوت قوی و شدید نیز به نحوی چنان است)؛ - و نامرئی، هم به چیزی گوئیم که مطلقاً مرئی نیست (بدان معنی که، در موارد دیگر، لفظ «ناممکن» بکار می رود)، و هم به چیزی که اگر چه طبعاً مرئی است واقعاً مرئی نیست، و یا بطور ضعیفی مرئی است. و این همان است که در مورد حیوان بی پا و یامیوه^۲ هسته نیز صدق می کند^۳. - به همان نحو ذائقه نیز احساس

(۱) آن را نیز مانند نور تمییز می دهد.

(۲) چنانکه قبلاً گفتیم (۲۱، ب ۶ و حاشیه مربوطه) احساس هم ادراک شیء محسوس و هم ادراک فقدان آن است. ارسطو در اینجا نخست این اصل را بر با صره و سامعه تطبیق می کند، که به ترتیب، مرئی و نامرئی، و یا باصدا و بی صدا را ادراک می نمایند، بعد از آن معانی مختلف مرئی و نامرئی و باصدا و بی صدا را بیان می کند. نامرئی ممکن است اولاً به معنی شیئی باشد که مطلقاً غیر قابل رؤیت است، یعنی از اشیائی نیست که رؤیت بتواند بر آنها تعلق گیرد، مثل صوت که نامرئی است بدین معنی که مسموع است، یعنی ادراک آن به سامعه مربوط است نه با صره، و این همان است که در مورد لفظ «ناممکن» به معنی مطلق آن ملاحظه می کنیم. نامرئی در این مورد اصلاً قابل ادراک بقیه حاشیه در صفحه بعد

- ۳۰ شیء باطعم و شیء بی طعم است؛ شیء بی طعم چیزی است که دارای طعم ضعیف یا متوسط است، و یا اینکه ذائقه را تباہ می سازد. و چنان می نماید که اصل مطعوم مشروب و نامشروب باشد^۱، زیرا که این هر دو نوعی از مطعوم است: منتهی دو مین طعمی ضعیف است که محل ذائقه است، و نخستین مطابق با طبیعت آن است. و انگهی شیء مشروب در بین لاسه و ذائقه است^۲. اما چون شیء مطعوم مرطوب است، لازم است که عضوی حسّی که آن را ادراک می کند نه بالفعل مرطوب باشد، و نه، با همه این، چنان باشد که قابلیت مرطوب شدن را دارا نباشد^۳. در واقع، آلت ذائقه تحت تأثیر شیء

(
۳۰
۳۱
۳۲)

بقیه حاشیه از صفحه قبل

با رؤیت نیست، نه اینکه عدم شیء مرئی باشد، چنانکه ظلمت، یا در جهت مقابل آن، شیشی که بسیار درخشان است (مانند خورشید)، چنین است، یعنی اشیائی است که در جزء مرئیات است، و ادراک آنها مربوط به رؤیت است، ولیکن در واقع مرئی نیست، یا اینکه رؤیت آنها به دشواری حاصل می شود؛ همین اقسام را برای نامسموع و نامطعوم نیز می توان تشخیص داد. در مورد بی پاوی هسته رجوع شود به کتاب دلتا ۱۰۲ ب ۳۲؛ شیشی را بی پا گویند که، یا اصلا پا نداشته باشد، یا اینکه پای او نارسا باشد، میوه را نیز به یکی از این دو وجه می توان بی هسته نامید.

- (۱) مشروب و نامشروب نخستین انواعی است که برای شیء مطعوم پیدا می شود، و از همین جهت اصل مطعوم بودن است.
- (۲) از حیث مرطوب بودن با لاسه، و از حیث مطعوم بودن با ذائقه ارتباط دارد.
- (۳) یعنی باید مرطوب بالقوه باشد.

مطعم از آن حیث که مطعم است انفعالی حاصل می کند. پس واجب است که آلت ذائقه: با وجود اینکه مرطوب <بالفعل> نیست، بتواند مرطوب شود ۵ بی آنکه زبانی به جوهر آن برسد^۱. دلیل بر آن این است که زبان نه در موقعی که بسیار خشک باشد طعم را ادراک می کند، نه در موقعی که بسیار تر باشد: در این مورد اخیر، در واقع، تماس [زبان] با همان رطوبت اولیه^۲ حاصل می شود، چنانکه همین حالت به کسی دست می دهد که، بعد از چشیدن طعمی قوی، طعمی دیگر را بچشد، و یا به بیماری دست می دهد که همه چیز در مذاق شان تلخ می نماید، زیرا که با زبانی که پراز چنین رطوبتی است^۳ همه چیز را ادراک می کنند.

۱۰ در میان طعم ها، از یک طرف، انواع بسیط آنها را، که طعم های متضاد^۴، یعنی تلخ و شیرین است^۴، و از طرف دیگر، انواعی را که از نوع اول مشتق است، مثل طعم چربی، و یا از نوع دوم مشتق است، مثل طعم شور، از همدیگر تمیز می دهیم، همان طور که در میان رنگها نیز چنین تمیزی داده می شود. بالاخره در بین این طعم های اخیر حدود متوسطی است، مانند ترش و تند و گس و زبان گز؛ و انواع مختلفی که برای طعم ها بنظر می رسد تقریباً

(۱) یعنی آلت ذائقه نباید کاری کند که به طبیعت خاص خود لطمه ای برساند.

(۲) رطوبتی که زبان خود از اول دارا بود.

(۳) یعنی رطوبتی تلخ.

(۴) که متناسب با سفید و سیاه در میان رنگهاست.

همین‌هاست . از این جا نتیجه می‌گیریم که قوهٔ ذائقه چیزی است که بالقوه ۱۵
چنین است^۱، و شیء مطعوم علتی است که این قوه را به فعلیت مروری دهد.

(۱) یعنی قوهٔ ذائقه ، بالقوه ، یکی از این تعیناتی است که برای طعم‌ها
مذکور شد ، و چون چیزی را بچشد بالفعل همان می‌شود .

آنچه درباره ملموس می توان گفت، درباره لامسه هم گفتنی است.^۱ درواقع، اگر لامسه حس واحدی نباشد، بلکه عبارت از چندین حس باشد، لازم می آید که ملموسات نیز کثیر باشد. اما مسأله ابتدا بدین صورت طرح می شود که آیا، درواقع، چندین حس لمس وجود دارد، یا یکی بیشتر نیست؟^۲ بعلاوه آلت قوه لامسه چیست؟ آیا گوشت است، و در نزد موجودات دیگر <ی که گوشت ندارند> چیزی نظیر گوشت است؟ یا اینکه اصلاً

(۱) بعضی مانند هیکس این جمله را چنین ترجمه کرده اند: «درباره لامسه و ملموس نیز چنین می توان گفت...»، برطبق این ترجمه معنی جمله این است که، رابطه قوه لامسه باشیء ملموس، همان رابطه ایست که حواس دیگر با متعلقات خود دارد، و قبلاً ذکر آنها رفت. تریکو در ترجمه خود از تفسیر فیلوپون (Philopon) که اکثر مفسرین دیگر، مخصوصاً رودیه، نیز آن را پذیرفته اند، متابعت کرده است. برطبق این تفسیر معنی جمله با ربط آن به جمله آتیبه چنین می شود که: هرچه درباره لامسه صادق باشد درباره ملموس نیز صادق است، و از این رو اگر لامسه حس واحدی باشد جز ملموس واحدی نخواهد داشت. و اگر لامسه از کثرت برخوردار باشد ملموسات نیز کثیر خواهد بود.

(۲) در اینجا اولین مسأله در بحث راجع به لامسه مطرح می شود. و آن اینکه آیا لامسه یک حس است، یا مجموعه ای از چندین حس.

گوشت نیست، بلکه گوشت فقط واسطه است، و آلت اولیه لامسه درواقع عضو درونی دیگری است^۱.

درواقع^۲، هرگونه احساسی چنان می نماید که احساس تضاد واحدی باشد: مثلاً بینائی احساس سفید و سیاه است، شنوائی احساس زیر و بم است و ۲۵ چشائی احساس تلخ و شیرین است. برعکس در احساس لامسه چندین تضاد مندرج است: گرم و سرد، خشک و تر، سخت و نرم و قس علی هذا. — در برابر این اشکال می توان جواب گونه ای آورد^۳: و آن این است که بگوئیم حواس دیگر نیز هر کدام چندین تضاد را ادراک می کند: مثلاً در صوت، نه تنها زیری و بمی آن، بلکه شدت و ضعف آن، و ملایمت و خشونت آن^۴ و تعینات دیگری ۳۰ از این قبیل نیز معلوم می شود. و در مورد رنگ نیز تعینات مختلف دیگری مشابه با همین ها وجود دارد. <این سخن درست است> ولیکن شی^۵ واحدی که حامل کیفیات ملموس است، بر همان قیاس که صوت حامل کیفیات مسموع است،

(۱) دومین مسأله ای که طرح می شود این است که آیا گوشت عضو حسی لامسه است، یا فقط واسطه ایست که آلت اولیه و مستقیم احساس لمسی بوسیله آن عمل می کند.

(۲) بحث راجع به مسأله اول است که آیا لامسه یک حس یا مجموعه ای از حواس است. ارسطو می گوید که لامسه، چون چندین نوع تضاد را ادراک می کند، گویا نتواند حس واحدی باشد.

(۳) اینک راه حل ناقصی که برای این اشکال در پیش گرفته اند مطرح می شود.

(۴) رجوع شود به رساله طیماؤس ۶۷ ب و ج.

چيست؟ جواب اين سؤال معلوم نيست^۱.

از طرف ديگر^۲. بايد ديد كه آيا عضو حسّي لامسه دروني است، يا چنين نيست. بلكه خود گوشت مستقيماً و بي واسطه همان عضو حسّي است؟ از اينكه ظهور احساس در همان موقعي است كه تماس حاصل مي شود، هيچ گونه نتيجه اي نمي توان بدست آورد^۳. زيرا كه، اگر غشائي را كه آماده ساخته ايم به دور گوشت بکشيم. اين غشاء مانع از آن نمي شود كه احساس در همان لحظه تماس انتقال پذيرد. مع ذلك پيدا است كه آلت حسّي در اين غشاء نيست. حتي اگر غشاء با گوشت اتصال طبيعي حاصل مي گردد^۴، احساس با سرعت بيشترى انتقال مي يافت. از همين رو حال اين عضو از بدن^۵ بران منوال است كه

(۱) در هر کدام از چهار حس ديگر حاصل مشتركي وجود دارد كه تمام تعينات مختلف به همان حاصل راجع است، و آن جنس واحد متعلق بخصوص هريك از حواس است: مثلاً كيفياتي كه با سامعه ادراك مي شود حاصل شان صوت است، اما درباره لامسه نمي توان اين جنس مشترك را كه همه ملموسات بدان راجع مي شود پيدا كرد.

(۲) اينكه ارسطو در صدد تحقيق مسأله دوم است و آن اينكه آيا آلت بي واسطه لامسه چيست؟

(۳) مي خواهد اثبات كند كه از مقارنت تماس با احساس لمسي نمي توان نتيجه گرفت كه گوشت عضو لامسه است، زيرا كه اگر گوشت را با قشري بپوشانيم در لحظه تماس باز احساس لمسي فوراً حاصل مي گردد، و هرگاه اين قشر جزئي طبيعي از بدن ما بود فوريت احساس بيشتر مي شد.

(۴) و در ضمن نمو بدن آن نيز نمو مي يافت.

(۵) يعني گوشت.

فرض کنیم پوششی از هوا طبیعتاً به تن ما چسبیده می بود.^۱ در این صورت، در واقع، چنین می پنداشتیم که صوت و رنگ و بو را با عضو واحدی^۲ ادراک می کنیم، و باصره و سامعه و شامه حس واحدی را صورت پذیر می سازد. ولیکن، در واقع، به همین سبب که محیط هائی^۳ که حرکات^۴ با عبور از آنها^{۱۰} حاصل می شود جدا از بدن ما قرار دارد، اعضای حسی مذکور نیز به وضوح از همدیگر متمایز است.^۵ و حال آنکه، درباره حس لامسه، فعلاً این نکته^۶

(۱) ارسطو از این تمثیل، که با فرضی که سابقاً برای وجود غشاء کردار تباط دارد، در بحث راجع به مسأله نخستین استفاده می کند، و می خواهد بپند که آیا لامسه یک حس یا چندین حس است. اگر پوششی از هوا ما را از اشیاء جدا می ساخت، حواس که اکنون به نظر ما از یکدیگر متمایز است، در آن موقع چنان می پنداشتیم که یکی بیشتر نیست، به همین ترتیب لامسه، که حس واحدی بنظر می رسد، می تواند در حقیقت حواس کثیری باشد: نسبت گوشت به لامسه مثل نسبتی است که همان پوشش فرضی هوا به باصره و سامعه و شامه دارد، یعنی در بین شیء ملموس و آلت لمس واسطه ای بیش نیست.

(۲) همان پوشش فرضی که هوا باشد.

(۳) مثل شیء شفاف برای باصره.

(۴) یعنی حرکات حسی یا احساسات.

(۵) پس ثابت شد که گوشت آلت مستقیم حس لامسه نیست، بلکه حکم واسطه ای را دارد، و عقیق حقیقی و بی واسطه لامسه یکی از اعضاء درونی است (که در فیزیولوژی ارسطویی قلب است) علت ابهامی که در استدلال وجود دارد اختلاط دو مسأله بایکدیگر است: یکی این است که آیا متعلق حس^۷ لامسه

بقیه حاشیه در صفحه بعد

به خوبی روشن نیست. — اما این محال است که جسم جان داری را از هوا یا از آب بتوان ساخت، زیرا که چنین جسمی باید شیء صلبی باشد. آنچه باقی می ماند این است که آن جسم مخلوطی از خاک و این عناصر باشد، چنانکه گوشت و ۱۵ نظایر آن چنین است^۱. بنابراین واجب است که گوشت^۲، که طبیعت^۳ چسبیده به ساختمان آلی بدن است، در قوه^۴ لامسه حکم واسطه ای را دارا باشد^۵ که با عبور از آن تعدد در احساسات حاصل شود، و آنچه تعدد آنها را به خوبی

بقیه حاشیه از صفحه قبل

واحد است یا کثیر، و دیگری اینکه آیا گوشت عضوی واسطه برای این حس است یا نه؟
(۶) این نکته بخوبی روشن نیست که آیا تحت عنوان کلی لامسه چندین حس متمایز جمع آمده است یا نه.

(۱) ارسطو قبلاً اثبات کرد که علت تمایز اعضای حسی از یکدیگر وجود محیط های مختلفی برای آنها مجزا از بدن ماست، و حال آنکه در مورد لامسه چنین نیست، زیرا محیطی که حکم واسطه را دارد با بدن ما در اتصال طبیعی است و آن گوشت است، و بدین ترتیب این محیط می تواند چندین حس متمایز را در بر گیرد، اینک می گوید که هوا و آب که جزء وسایط است نمی تواند با ما در اتصال طبیعی باشد، زیرا که اقتضای ترکیب بدن جان دار صلابت مواد آن است؛ چنین بدنی تنها می تواند مختلط از خاک و عناصر دیگر باشد، و گوشت دارای چنین کیفیتی است.

(۲) در اصل کتاب بدن آمده ولیکن، چنانکه مترجم فرانسوی اشاره کرده است، منظور از آن، در این مورد، گوشت است.

(۳) نه اینکه در حکم عضوی باشد.

ثابت می‌کند موردی است که احساس لمس بوسیلهٔ زبان بعمل می‌آید: زیرا که این عضو از بدن، که طعم را ادراک می‌کند تمام ملموسات را نیز ادراک می‌نماید. پس هرگاه مابقی گوشت بدن نیز می‌توانست احساس طعم داشته باشد، گوئی چنان بود که ذائقه و لامسه می‌توانست حس واحد مشترکی را صورت پذیر سازد، و اینکه آنها در واقع دو حس متمایز است، به سبب این است که آلات آنها قابل تبادل بایکدیگر نیست^۱.

در این جا اشکالی وجود دارد^۲. اگر درست باشد که هر جسمی^۳ عینی دارد، یعنی دارای بعد سوئی است، و اگر جسمی در بین دو جسم دیگر واقع شود، ممکن نباشد که این دو جسم تماس متقابل باهمدیگر بیابد؛ و اگر از طرف دیگر، تر یا نمناک مستقل از جسم وجود نداشته باشد^۴، بلکه این هر دو

(۱) گوشت می‌تواند به عنوان واسطه برای چندین احساس مختلف بکار رود، و دلیل آن این است که زبان، هم آلتی برای ادراک بطعوم، و هم آلتی برای ادراک ملموس است، اما علت اینکه مادوحس را باهم اشتباه نمی‌کنیم این است که قسمتهای دیگر گوشت غیر از زبان جز در موقع ادراک احساسات لمسی بکار نمی‌رود، حال اگر تمام بدن مانند زبان می‌توانست هم در ذائقه و هم در لامسه بکار آید، مسلماً این دو حس نیز باهم مشتبه می‌شد.

(۲) ارسطو می‌گوید که در بین حاس و محسوس تماس مستقیم حاصل نمی‌شود، بلکه، حتی در مورد لامسه، شیء متوسطی در میان نیست.

(۳) حتی اجسام سیال.

(۴) زیرا که مرطوب و نمناک از کیفیات است، و کیفیات بدون موضوعی که حامل آنهاست وجود ندارد. فرق مرطوب با نمناک در این است که مرطوب

بقیه حاشیه در صفحه بعد

۲۰ ناگزیر باید متعلق به آب یا لا اقل شامل آب باشد؛ و اگر، در نتیجه، اجسامی که در درون آب در تماس متقابل بایکدیگرند، چون سطح بیرونی آنها خشک نیست، باید در میان آنها آبی باشد که حدود خارجی آنها را بپوشاند؛ باتصدیق صحت این مطالب، محال است که جسمی در درون آب در تماس حقیقی با جسم دیگر وارد شود، و درباره هوا نیز چنین است (زیرا که هوا نسبت به اجسامی که در آن است همان حال را دارد، که آب نسبت به اجسامی که در داخل آب است. ۳۰ اما این امر مورد غفلت ما واقع می شود، همان طور که حیواناتی که در آب زیست می کنند در نمی یابند که جسم نمناکی با جسم نمناک دیگر تماس می یابد). پس مسأله بدین صورت در می آید، که آیا در مورد تمام محسوسات احساس به یک ترتیب واقع می شود، یا خود برای بعضی به یک نحو، و برای بعض دیگر به نحو دیگر است، چنانکه امروز معمولاً چنین می پندارند که عمل ذائقه و لامسه با تماس، و عمل سایر حواس، با فاصله انجام می گیرد. اما این تشخیص بی اساس است؛ در واقع، سخت و نرم نیز، عیناً مانند شیء با صدا و شیء مرئی و شیء بودار، با عبور از اجسام دیگر مشهود می شود. منتهی، در مورد اینها، ادراک با فاصله صورت می پذیرد، ولیکن، در مورد آن دوا، از نزدیک

بقیه حاشیه از صفحه قبل

کیفیت شیئی است که رطوبت آن ذاتی است مثل آب، اما نمناک کیفیت شیئی است که رطوبت آن اکتسابی و سطحی است مثل ماهی.

(۱) یعنی سخت و نرم که متعلق حس لامسه است؛ منظور ارسطو این است که ادراک مسموع و مرئی و مشوم از فاصله ای دورتر از ملموس حاصل می شود.

حاصل می‌شود: به همین سبب حضور شیء واسطه مورد غفلت مآقراری گیرد. پس به هر صورت، ما تمام اشیاء را بوسیله شیء متوسطی ادراک می‌کنیم؛ منتهی در این موارد شککی در وجود واسطه نداریم^۱. مع ذلک، به طوری که قبلاً نیز گفتیم^۲، اگر ما تمام ملموسات را بواسطه غشائی، بی آنکه متوجه به مداخله این غشاء باشیم، ادراک می‌کردیم، آنها را به همین نحو تلقی می‌نمودیم، ۱۰ که در آب یا در هوا می‌نمائیم: زیرا که ما، در واقع، چنان می‌پنداریم که خود محسوسات را لمس می‌کنیم، و هیچ گونه محیط متوسطی در میان نیست. اما در بین ملموس از یک طرف، و مرئی و مسموع از طرف دیگر، اختلافی وجود دارد: این اشیاء را ما از آن رو ادراک می‌کنیم که شیء متوسط اثر معینی بر ما بجا می‌گذارد؛ اما در مورد ملموس، برعکس، ادراک تحت تأثیر شیء متوسط حاصل نمی‌شود، بلکه [حصول آن] در همان زمانی است که شیء متوسط متأثر می‌گردد، و این بدان می‌ماند که بر سر شخصی از روی سپر او ضربتی وارد ۱۵ آورند: در این صورت، چنان نیست که یکبار سپر ضربت را دریافت دارد، و بعد خود آن ضربت را به شخص وارد سازد، بلکه، در واقع، هر دو ضربت مقارن بایکدیگر وارد می‌آید. — به طور کلی، چنان می‌نماید که، همان نسبتی که هوا و آب به آلات باصره و سامعه و شامه دارد، گوشت و زبان نیز به آلات خاصه‌ای که مربوط بدانهاست داشته باشد. و در هیچ کدام از این دو مورد^۳، ۲۰ اگر فرض کنیم که آلات حسی خود در تماس با محسوس وارد شود، مثلاً

(۱) بسبب مجاورت آلات ادراک با محیط خارجی.

(۲) ۴۲۳ الف ۲.

(۳) یعنی هم در مورد باصره و سامعه و شامه، و هم در مورد لامسه و ذائقه.

جسمی سفید بر سطح چشم قرار گیرد، احساس حاصل نمی‌شود. از این جا این نکته نیز به وضوح می‌رسد که قوه^۱ لامسه در درون بدن^۱ قرار دارد، زیرا که فقط بدین شرط است^۲ که حال این حس می‌تواند بر منوال حواس دیگر باشد: در واقع، در مورد حواس دیگر، اجسامی که بر آلت حسی جای می‌گیرد، ادراک نمی‌شود، در صورتی که اگر روی گوشت جای گیرد ادراک می‌گردد^۳؛ و از اینجا بر می‌آید که گوشت در احساس لمس واسطه‌ای بیش نیست^۴. بنابراین کیفیات مختلفی که متعلق لامسه است، تعلق به اجسام از حیث جسمیت آنها دارد^۵. و منظور از این کیفیات مختلف آنهاست که معرف عناصر است، یعنی گرم و سرد و خشک و تر. که ما قبلاً، در بحث عناصر^۶، مورد بحث قرار داده‌ایم. آلت احساس این ملموسات همان عضو لامسه است؛ یا عبارت دیگر عضوی از بدن است که حس موسوم به لامسه ابتدا در آن

(۱) یعنی در ناحیه قلب.

(۲) یعنی بدین شرط که آلت حسی در درون بدن باشد.

(۳) یعنی لمس می‌شود.

(۴) یعنی گوشت آلت حسی نمی‌تواند بود.

(۵) به همین سبب در اصل کتاب بجای کیفیات مختلف فصول آمده است، زیرا که کیفیات ملموس معرف ذاتی عناصر است. لامسه کیفیات مختلفی را که بالضروره به جسم، از حیث جسمیت آن، تعلق می‌گیرد، ادراک می‌کند، مثلاً گرم و سرد و خشک و تر را؛ بنابراین لامسه احساس مرکبی است نه احساس واحد. (کون و فساد ۳۲۹ ب ۷).

(۶) Les éléments، سرچ ارسطو رساله کون و فساد II، ۲، ۳ است.

جای دارد. و همین عضو است که بالقوه همان کیفیات است^۱: در واقع: احساس عبارت از انفعال در شیئی است؛ به نحوی که شیء فاعل^۲ این عضو را، که بالقوه با آن مجانس بود، بالفعل چنین گرداند^۳. از همین روست که شیئی را که درجه گرمی یا سردی یا سختی یا نرمی آن > با درجه عضو لامسه < مساوی باشد ادراک نمی‌کنیم، بلکه تنها کیفیات شدید را ادراک می‌نمائیم، و این مستلزم آن است که احساس حد متوسطی در بین محسوسات متضاد باشد^۴. و به همین سبب است که احساس می‌تواند درباره محسوسات ه

(۱) یعنی کیفیات ملموس.

(۲) منظور از شیء فاعل همان شیء ملموس است، و منظور از این عضو عضوی از بدن است که آلت حس لامسه است، معنی عبارت چنین است که قبل از اینکه عمل احساس صورت گیرد، عضو لامسه استعداد آن را دارد که باشیء ملموس مجانست پذیرد، و چون عمل احساس وقوع یابد این مجانست بالفعل حاصل می‌شود.

(۳) هر حسی نسبت به یک دسته از کیفیات حساس است، و این کیفیات درجاتی از شدت و ضعف دارد که به ترتیب دنبال یکدیگر قرار گرفته است، و این درجات واقع در میان دو حد نهائی است که هر کدام در یک جهت درستی درجه شدت است، و نسبت به همدیگر متضاد است؛ چنانکه حس باصره رنگها را ادراک می‌کند و درجات مختلف رنگ در میان دو حد متضاد، بنام سیاه و سفید واقع است که هر یک از الوان دیگر به نسبت معینی مخلوط از این دو رنگ نهائی است. آلت حسی، برای اینکه بتواند نسبت به هر درجه از این کیفیات حساس باشد، باید خود به صفتی که از اختلاط این دو حد حاصل می‌شود متصف بقیه حاشیه در صفحه بعد

حکم کند، زیرا که حدّ متوسط، چون نسبت به هر کدام از طرفین در حکم طرف دیگر است، قادر به حکم درباره آنها است^۱. و به همان ترتیب که آنچه باید سفید و سیاه را ادراک کند بالفعل نه این و نه آن است، بلکه بالقوه باید این هر دو باشد (و همچنین است در باب سایر آلات حسی)، در مورد لامسه نیز آلت حسی بالفعل باید نه گرم باشد و نه سرد - بعلاوه، همان طور که باصره از یک نظر احساس شیء مرئی و شیء نامرئی است (و همچنین است سایر حواس نسبت به اشیائی که با آنها متقابل است)^۲، لامسه نیز احساس ملموس و

بقیه حاشیه از صفحه قبل

گردد، منتهی در این اختلاط هیچ کدام از دو طرف نباید بر دیگری غلبه جوید زیرا که در این صورت آلت احساس را کیفیتی حاصل خواهد بود که عیناً با کیفیت شیء خارجی مساوی است، و به همین سبب قادر به ادراک آن نخواهد شد؛ مثلاً هرگاه دست ما را درجه‌ای از گرمی مساوی با گرمی شیء خارجی حاصل شود گرمی آن شیء احساس نخواهد شد، بلکه دست برای احساس گرمی در شیء ملموسی باید حرارتی کمتر از آن، و برای احساس سردی برودتی کمتر از آن، داشته باشد، یعنی درجه حرارت دست حد متوسط در بین دو حد نهائی خارج باشد. از همین روست که می‌گویند که فقط کیفیات شدید، یعنی آنها که در شیء خارجی شدیدتر از آلت حسی است، قابل ادراک لمسی است. (م.)

(۱) مثلاً چون درجه حرارت دست حد متوسط در بین شیء گرم و شیء سرد است، یعنی از یکی از طرفین سردتر و از دیگری گرم‌تر است، می‌تواند گرمی و سردی را احساس کند (مترجم فارسی در این دو حاشیه اخیر از فصل پنجم کتاب ارسطو تألیف راس استفاده کرده است).

(۲) منظور از اشیاء متقابل محسوسات است.

ناملموس است، و اشیاء ناملموس، یا اشیائی است که درجهٔ اختلاف آنها با اشیاء ملموس بسیار ضعیف است، مثلاً مانند هوا، یا ملموسات شدید است، مانند اجسامی که [عضولامسه را] تپاه می‌سازد^۱.

این است بیانِ طرحِ مانندِ ما، دربارهٔ هریک از حواس به اختصاص. ۱۰

(۱) شدت کیفیت لمسی به درجه ایست که موجب فنای آلت لامسه نمی‌شود
مثل آتش.

< طرز عمل احساس به طور کلی >

به طور کلی ، دربارهٔ هر حسّی ، این نکته را باید دریافت که احساس^۱ پذیرندهٔ صور حسّی^۲ بدون مادهٔ آنهاست، همان طور که موم نقش نگین را بدون آهن یا زر به خود می گیرد، و مهر زرّین یا مفرغین را، منتهی ۲۰ نه از آن حیث که زر یا مفرغ است، می پذیرد. احساس نیز چنین است: یعنی در مورد هر محسوس تحت تأثیر شئی که دارای رنگ یا طعم یا صداست ، نه از آن حیث که هریک از این اشیاء شیء مخصوصی است، بلکه از آن حیث که دارای چنین کیفیتی^۳ و چنین صورتی است، انفعال پدید می آید . — آلت ۲۵ اولیّهٔ احساس آلتی است که قوه ای با چنین طبیعتی در آن جای دارد^۴. پس آلت احساس با قوهٔ آن هر دو یک چیز است^۵، منتهی ماهیت آن دو مختلف

(۱) اعم از آلت احساس یا قوهٔ احساس، چه این هر دو یک چیزند از دو لحاظ مختلف.

(۲) صورتهای محسوسی که فی نفسها جنبهٔ کلی دارد، و اختصاص به اشیاء جزئی را از دست می دهد.

(۳) یعنی از آن حیث که دارای رنگ یا مزه یا صوت است.

(۴) یعنی با این خاصیت که می تواند صورت جسمی را بدون ماده آن بگیرد و بپذیرد.

(۵) وحدت قوه و آلت به همان معنی است که ماده و صورت، مثلاً جسم و نفس، دو جنبهٔ جدا نشدنی از واقعیت واحد است.

است ، زیرا که عامل احساس^۱ باید دارای امتداد باشد ، در صورتی که ماهیت قوه حساسه و خود احساس هیچ کدام بعد نیست ، بلکه خود نوعی صورت است و نیروئی از عامل احساس می باشد . — از این جا به وضوح می توان دریافت که چرا محسوساتی که به درجات زیادی از شدت است آلات حس را تباہ می سازد . در واقع ، اگر جنبش^۲ آلت حسّی بسیار قوی باشد ، صورت^{۳۰} (که بنا بر آنچه گذشت همان احساس است) انحلال می یابد ، همان طور که چون سیمهای ساز را به قوتی بسیار بزنند تناسب و آهنگ را بهم می ریزد — و با همین امر می توان تبیین کرد که چرا نباتات ، باینکه دارای یکی از اجزاء^۳ نفس است ، و تا اندازه ای تحت تأثیر اشیاء ملموس منفعل می شود ، و در نتیجه می تواند مثلاً سرد و یا گرم بشود ، احساس ندارد . علت آن این است که نبات دارای واسطه نیست ، و مبدائی که بتراند محسوسات را > بدون ماده آنها < بپذیرد ندارد^۴ ؛ بر عکس ، وقتی که منفعل شود ، ماده را نیز

۱۷۲
۱۷۳

۱) عامل احساس را هم به معنی شیء جان دار بتمامه می توان گرفت ، و هم به معنی خاص آلت حسّی ؛ به هر صورت منظور اینست که تفاوت ماهیت را در میان آلت احساس و قوه احساس برساند ، که آن یک اسری مقرون به ماده یعنی دارای امتداد است ، و این یک نوعی از صورت و نیرو است .

۲) یعنی تغییر جسمانی که در عضو احساس حاصل می شود .

۳) منظور از اجزاء نفس مراتب و قوای نفس است . چه ارسطو به وجود اجزاء در نفس قائل نیست ، و جزئی از نفس که در نباتات وجود دارد همان نفس نباتی است .

۴) تفاوت نبات با حیوان در این است که نبات مقتضیات بدنی برای انتقال و دریافت صور محسوسات را فاقد است . — منظور از واسطه همان عاملی است که صور حسّی را از اشیاء محسوس به آلت احساس انتقال می دهد .

مانند صورت دریافت می‌دارد^۱.

بالاخره این سؤال ممکن است به خاطر آید که آیا شیئی که قادر به ادراک بوی نیست^۲ می‌تواند تحت تأثیر بوی تأثیری حاصل کند، یا شیئی که قادر به رؤیت نیست می‌تواند تحت تأثیر رنگ انفعال یابد؟ و همین‌طور دربارهٔ سایر حواس. اما چون متعلق شامه بوی است، اثری که بوی ایجاد می‌کند، اگر لازم باشد که چنین اثری را به وجود آورد، تنها همان شم است. و از اینجا نتیجه می‌شود که هیچ یک از موجوداتی که قادر به ادراک بوی نیست قابل انفعال بر اثر بوی هم نیست (و دربارهٔ سایر حواس نیز همین را می‌توان گفت)، و حتی از موجودات حسّاس نیز هیچ یک جز به اندازه‌ای که خود او قوهٔ ادراک دارد نمی‌تواند انفعال دیگری حاصل کند^۳. و این امر به طریق ذیل نیز به وضوح می‌پیوندد. نور و ظلمت و صدا و بوی، هیچ کدام اثری بر اجسام بجای نمی‌گذارد، بلکه اشیائی که این کیفیات در آنها جای دارد [چنین

(۱) مفسران در ترجمه و تفسیر این فقره اختلاف یافته‌اند. بعضی می‌گویند که نباتات صورت‌های خارج از ماده را نمی‌توانند پذیرفت، بلکه در ضمن قبول صورت از ماده نیز تأثر می‌یابد (ثامستیوس از قدما و هیکس از متأخران)؛ و بعضی می‌گویند که منظور ارسطو این است که فقط مادهٔ نبات در مقابل محسوسات متأثر می‌شود (فیلوپون از قدما و طماس قدیس در قرون وسطی).

(۲) مثلاً نبات.

(۳) عبارت دیگر هر حسی مخصوص است به اینکه نوع معینی از محسوسات را بپذیرد، پس موجودی که شامه ندارد از بوها متأثر نمی‌شود؛ و حیوانی که جز لاسه یا جز باصره حس دیگری ندارد، نمی‌تواند از محسوسات مختص حواس دیگر متأثر شود. مثلاً به هیچ وجه نمی‌تواند ادراک طعم نماید.

آثاری را پدید می آورد: مثلاً چیزی که درخت را می شکافد، هوایی است که همراه رعد است. - مع ذلك > ممکن است گفته شود که < ملموسات و مطعومات منشأ تأثیر است^۱؛ و اگر نه چنین بود، اشیاء بی جان تحت تأثیر چه عاملی منفعل می شد و استحاله می پذیرفت؟ پس آیا می توان گفت که سایر محسوسات نیز چنین تأثیری دارد؟^۲ < در جواب گوئیم > مگر نه چنان است که هر جسمی نمی تواند تحت تأثیر بوی و صوت منفعل شود، بلکه تنها اجسامی انفعال می یابد که دارای شکل معینی و هیچ گونه ثبات و ۱۵
قراری نباشد، مثل هوا. در واقع، هوا چنانکه گوئی تغییری را قبول کرده است بودار می شود^۳. < ممکن است ایراد کنند که > اگر بوی نوعی از انفعال نباشد،

(۱) یعنی برخلاف قاعده ای که گفتیم بر اشیاء بی جان که فاقد هر گونه ادراکی است تأثیر می کند، مثلاً آسیدها بر روی نباتات و جمادات مؤثر می شود.
(۲) یعنی آیا شیء مرئی و شیء صدا دار و شیء بودار، مثل اشیاء ملموس می تواند، بدون اینکه هیچ گونه ادراکی بوجود آورد، بر روی اشیاء مؤثر باشد.

(۳) فهم خاتمه فصل دشوار است. منظور ارسطو را چنین می توان دریافت که بوی و عطری که هوا می تواند گرفت از این جاست که هوا نوعی از تغییر حاصل کرده است. پس بدین ترتیب آیا نمی توان گفت که احساس بوی قسم معینی از انفعال است؟ ارسطو می گوید که چنین نیست. زیرا که احساس امری فعلی است و مستلزم ادراک است، و فقط حالت انفعالی ساده ای مثل حالتی که در هوای معطر وجود دارد نیست، و هوایی که تحت تأثیر بوی تغییر شکل بقیه حاشیه در صفحه بعد

پس چیست ؟ < در جواب گوئیم که > آیا احساس بوی بیشتر به معنی ادراک
شیء محسوس نیست ؟ در صورتی که هوا بعد از اینکه انفعالی حاصل کرد
خود به سرعت شیء محسوس می شود.

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

می یابد شیء حساس نمی شود ، بلکه شیء محسوس که با حس شامه قابل
ادراک است می گردد.

دفتر سوم

۱

۲۰

<در وجود حس ششم ۱.. حس مشترك و نخستین عمل آن>

از آنچه ذیلاً گفته خواهد شد به ثبوت خواهد رسید که حس دیگری جز همان حواس پنج گانه (یعنی باصره و سامعه و شامه و ذائقه و لامسه) وجود ندارد^۲. ابتدا این امر را همچون واقعیتی، بپذیریم، که چون تمام کیفیات شیء ملموس، از آن حیث که ملموس است، بوسیله لامسه برای ۲۵ ما قابل ادراک است، هر چیزی که بالامسه ادراک شود، احساسی از آن ما را حاصل است: از این جا لازم می آید که هرگاه احساس چیزی ما را حاصل

(۱) ارسطو حواس را پنج تا بیشتر نمی داند و حس مشترك را حس خاصی که در عرض حواس پنج گانه باشد نمی شمارد، و به همین سبب در ابتدای این فصل بحثی برای نفی وجود حس ششم می آورد.

(۲) این قسمت از کتاب که تا ه ۲، الف ۱۳ ادامه دارد بسیار دشوار است؛ یکی از مفسران آلمانی بنام (Torstrick) می گوید که مسلماً از عهد ارسطو به بعد، هیچ کس تا کنون نتوانسته است این برهان را بفهمد، کوششی که در اینجا برای بیان مقصود ارسطو بکار خواهد رفت مسلماً وافی نیست.

نباشد؛ آلت مخصوص آن احساس را نیز فاقد باشیم^۱. اما از یک طرف همه اشیائی که ما آنها را با تماس مستقیم ادراک می‌کنیم، به وسیله لامسه احساس می‌شود، و آن حسی است که ما خود را واجد آن می‌دانیم. و از طرف دیگر، همه اشیائی که آنها را به وسائلی و بدون تماس مستقیم، ادراک می‌کنیم، به وساطت اجسام بسیط، یعنی هوا و آب، احساس می‌شود^۲. و جریان امر طوری است که

(۱) منظور این است که ما نسبت به همه اشیائی که آلتی برای احساس آن داشته باشیم، احساس داریم، مثلاً بوسیله آلت لامسه است که اشیاء ملموس را از آن حیث که ملموس است ادراک می‌کنیم، و گویا ارسطو در اینجا می‌بایست این قید را نیز بکند که در مورد چهار حس دیگر، و اشیائی که متعلق آنها واقع می‌شود، نیز چنین است، پس از اینجا لازم می‌آید که، اگر محسوساتی باشد که احساس آنها برای ما حاصل نباشد، ناگزیر باید آلات مربوطه به احساس آنها را فاقد باشیم.

(۲) و هیچ آلت حسی نیست که ما فاقد آن باشیم، زیرا که اولاً آلتی برای لامسه داریم که همه ملموسات را که بدون واسطه با ما در تماس است (البته با صرف نظر از اینکه گوشت خود در حقیقت واسطه‌ای در نظر ارسطو محسوب است) به ما می‌شناساند، ثانیاً محسوسات دیگر را از معبر محیطی که خود یکی از چهار عنصر بسیط، یعنی آب یا هوا (غیر از خاک و آتش) است، ادراک می‌کنیم، پس هرگاه اثبات شود که فقط همین دو عنصر می‌تواند در ساختمان آلات حسی داخل گردد، اثبات خواهد شد که ما هیچ آلت دیگری را فاقد نیستیم، و اینکه ارسطو در دنباله کلام خود باید به اثبات این نکته پردازد که جز دو عنصر هوا و آب عنصر دیگری در ترکیب آلات حواس وارد نمی‌تواند بود.

اگر ادراك محسوسات متعددی که جنساً با همدیگر مختلف است، بواسطه محیط واحدی صورت پذیرد، کسی که دارای آلت حسّی مخصوص [آن محیط] باشد^۱، ناگزیر باید بتواند همه آن محسوسات را احساس کند (مثلاً اگر آلت حسّی ساخته از هوا که هم برای صوت و هم برای رنگ و واسطه ادراك است باشد). برعکس اگر ادراك محسوس واحد با وسائط متعدد صورت پذیرد (مثل رنگ، که هوا و آب چون هر دو شفاف است، هر دو واسطه ادراك آن است)، وجود آلتی که ساخته از یکی از وسائط باشد برای ادراك محسوسی که این دو واسطه را می پذیرد کافی خواهد بود^۲. — اما در میان اجسام بسیط تنها دو جسم، یعنی هوا و آب است که آلات حسّی ساخته از آنهاست

(۱) یعنی دارای آلتی باشد که از همان عنصری که در ساختمان واسطه

بکار رفته است ساخته شده باشد.

(۲) آلات حسّی بر حسب ساختمان خود اقسامی دارد که تعداد آنها مساوی اقسام محسوسات نیست، بلکه محسوساتی از اجناس مختلف می تواند با آلت واحدی ادراك شود، پس آلات حسّی بر سه قسم است: ۱- آلت لاسه که ساخته از خاک است، ۲- آلتی که ساخته از آب است، ۳- آلتی که ساخته از هوا است، پس موجود حساس باید با یکی از این آلات بتواند چندین محسوس مختلف را احساس کند (مشرط براینکه دارای قوه حساسه و تمام آلات لازمه برای نوع خود باشد)، مثلاً کسی که تنها یک آلت ساخته از هوا دارد هم صوت ها و هم بوها را ادراك خواهد کرد، یعنی محسوسهای مختلف با آلت واحدی، که از جنس شیء واحدی که واسطه ادراك همه آنهاست باشد، قابل ادراك است، و محسوس واحد که در محیط های مختلف انتشار می یابد، با آلت واحدی که ساخته از جنس یکی از آن محیط ها است، قابل ادراك است.

۵ (چنانکه مردمک چشم ساخته از آب است، آلت شنوائی ساخته از هواست و آلت بویائی یا از این و یا از آن است)؛ آتش، یا خود در ترکیب هیچ کدام از این آلات وارد نیست، و یا مشترک در میان همه آنهاست (زیرا که هیچ چیز بدون حرارت نمی تواند احساس کند)؛ اما خاک، یا خود عنصر سازنده هیچ کدام از آنها نیست، یا اینکه به طرز مخصوص در ترکیب آلت لامسه وارد است. پس همین باقی است که هیچ گونه آلت حسی، خارج از آنها که از آب یا هوا پدید آمده است، موجود نباشد. اما این قبیل آلات را بعضی از حیوانات واجدند^۱. پس تمام احساسات باید در حیواناتی که ناتمام یا ناقص الاعضاء نیستند موجود باشد^۲، زیرا که چنان می نماید که حتی موش

(۱) یعنی آلاتی که ساخته از هوا یا از آب است.

(۲) آلات احساس از همان عناصری که واسطه انتشار تحریکات حسی است ترکیب یافته است، زیرا که می دانیم، که بر حسب قاعده کلی ارسطویی، شیء قابل باید از جنس شیء فاعل باشد (الف ۲۲-۲۵ و ۷۱؛ الف ۱). و آنچه بر روی آلت احساس که شیء قابل است عمل می کند، و بمنزله شیء فاعل نسبت بدان است، همان شیئی است که واسطه در بین حاس و محسوس است. (الف ۱۹؛ الف ۱۷) اما جز هوا و آب محیط واسطه ای نیست، و به همین جهت آلت باصره ساخته از آب، و آلت سامعه ساخته از هوا، و آلت شامه در جانوران آبی ساخته از آب، و در جانوران خاکی از هواست، و هیچ آلتی نمی تواند تنها از آتش یا از خاک ساخته شده باشد، پس آلاتی که ساخته از هوا یا آب است برای شناختن همه محسوسات کافی است، و نتیجه استدلال این است که آلات دیگری برای احساس جز آنچه در موجودات کامل وجود دارد نمی تواند بود، و بقیه حاشیه در صفحه بعد

کور نیز در زیر جلد خود دارای چشمانی باشد. بدین ترتیب ما نمی توانیم فاقد هیچ حسی باشیم ، مشروط بر اینکه جسم بسیط دیگری ، یا خصوصیت دیگری که به هیچ یک از اجسام جهان ما تعلق ندارد ، وجود نداشته باشد^۱. اما این نیز ممکن نیست که آلت حسی خاصی برای محسوسات مشترك موجود باشد ، و احساس این محسوسات ، یعنی حرکت و سکون و شکل و عِظَم و ۱۵ عدد و وحدت ، بوسیله هر کدام از حواس دیگر تنها بالعرض صورت گیرد. زیرا که تمام این تعینات را ما بواسطه حرکت ادراک می کنیم^۲: بواسطه

بقیه حاشیه از صفحه قبل

تعداد حواس بیشتر از پنج حس نیست. اما باید دانست که ارسطو راجع به ساختمان آلات احساس در یکی دیگر از کتابهای خود بیان دیگری دارد ، که بایان او در این مورد متفاوت است (مراجعه شود به کتاب حس Sensus ۳۸ ب ۳۰).

(۱) واضح است که هرگاه در جهان زیرماه امکان آن بود که عنصر دیگری غیر از عناصر اربعه باشد ، یا در همین عناصر خصوصیت دیگری باشد که ما نسبت بدان جاهل باشیم ، احتمال آن بی رفت که آلت حسی دیگری ساخته از همین عنصر جدید ، و یا همین خصوصیت مجهول ، وجود داشته باشد؛ ولیکن چنین فرضی بنظر ارسطو بیهوده می آید.

(۲) ارسطو بعد از اینکه اثبات کرد که حس ششم وجود ندارد ، در این قسمت یعنی از همین سطر تا سطر ۴ از ۲۵ ب ، می گوید که حس مشترك ، که قبلاً از آن نام برده ایم (فصل ششم از کتاب دوم) ، حس ششم ، یعنی حس مخصوص دیگری در جنب حواس پنج گانه ، نمی تواند بود ، و دلیل او بقیه حاشیه در صفحه بعد

حرکت است که عظیم، و به دنبال آن، شکل نیز، ادراک می‌شود، زیرا که شکل عبارت از عظیمی معین است؛ ادراک شیء ساکن بانفی حرکت است؛ ادراک عدد با سلب اتصال و همچنین بواسطه محسوسات خاص است، ۲۰ زیرا که هر احساسی جز متعلق واحدی ندارد^۱. - از اینجا به وضوح این نتیجه

بقیه حاشیه از صفحه قبل

به طور کلی این است که اگر حس مخصوصی برای این محسوسات مشترك وجود داشت، نمی‌بایست این محسوسات را بواسطه یکی دیگر از حواس ادراک بتوانیم کرد، مگر بطریق عرضی، زیرا که فقط به همین طریق است که حس مختص می‌تواند محسوسات حس دیگر را ادراک کند، مثلاً حس باصره طعم را جز بالعرض ادراک نمی‌تواند کرد (۱۸؛ الف ۲۳)، زیرا که محسوسات مختصه فقط بر حسی که مخصوص ادراک هر یک از آنهاست تأثیر می‌کند. اما با حواس پنج گانه محسوسات مشترك را بالعرض ادراک نمی‌کنیم، زیرا که این محسوسات حرکتی را بر یکی از آن حواس منطبق می‌سازد و حرکت در اینجا مترادف با انفعال است. به عبارت دیگر محسوس مشترك فعلی و تأثیری بر آلت احساس دارد و به همین جهت ادراک آن را نمی‌توان بالعرض نامید.

(۱) ادراک عدد گاهی با سلب اتصال، یعنی با قطع و فصلی که در شیء متصل بوجود می‌آید، حاصل می‌شود، و گاهی به سبب احساسی که از محسوسات مشترك پیدا می‌کنیم دست می‌دهد: منظور این است که با هر کدام از حواس پنج گانه ادراک وحدتی می‌کنیم، زیرا که هر احساسی نسبت به امر واحدی حاصل می‌شود، یعنی احساس نسبت به یک رنگ یا یک صوت و غیره است، و عدد نیز تعدادی از آحاد است.

به دست می آید که ناممکن است که حسّ مخصوصی برای یکی از این محسوسات مشترك، مثلاً برای حرکت، وجود داشته باشد: زیرا که در آن صورت ادراك آنها به منزله ادراکی می شود که ما اکنون به وساطت حسّ باصره از طعم شیرین حاصل می کنیم^۱. (چنین ادراکی^۲ بدان سبب حاصل می شود که ما در یک زمان دو محسوس را احساس می کنیم^۳ و از اینجا لازم می آید که، چون اتفاق برخورد بدنها دست دهد، باز هر دورا با هم بشناسیم). و اگر چنین باشد، محسوسات مشترك را جز به طریق عرضی محض ادراك نمی توانیم کرد چنانکه ما پسر کلثون را نه از این حیث که پسر کلثون است، بلکه از این ۲۵ حیث که سفید است، ادراك می کنیم^۴؛ و سفید فقط بالعرض می تواند پسر

(۱) اگر حسّ مخصوصی برای محسوسات مشترك وجود داشت هر کدام از حواس دیگر این محسوسات را فقط بالعرض ادراك می کرد، به همان ترتیب که مثلاً حسّ باصره طعم شیرین را می شناسد، و به همین سبب محسوسات مشترك نمی بایست حواس را متأثر سازد و حال آنکه چنین نیست.

(۲) یعنی ادراك طعم شیرین با حسّ باصره.

(۳) رنگی که محسوس باصره است و شیرین که محسوس ذائقه است. — ارسطو می گوید که مجاورت حصول دو ادراك بایکدیگر است که موجب ارتباط در بین تصور آنها می شود، و این همان قول متداول در روان شناسی آسرو زاست که مجاورت را اصل «تداعی معانی» می دانند.

(۴) ادراك محسوسات مشترك چون عرضی نباشد، یعنی بر اثر ارتباط ناشی از مجاورت در بین محسوسات یکی از حواس و محسوسات حسّ مخصوص

بقیه حاشیه در صفحه بعد

کلثون باشد. ولیکن ما، در واقع، از محسوسات مشترك احساس مشترکی داریم^۱ و چنین احساسی بالعرض نیست^۲؛ بنابراین حسّ مختصّی برای آنها وجود ندارد، زیرا که هرگاه چنین بود، ما آنها را به طریق دیگری، جز به همان طریقی که در رؤیت پسر کلثون گفتیم، ادراک نمی کردیم^۳. اما حواسّ مختلف

بقیه حاشیه از صفحه قبل

دیگری که بنام حس مشترك قائل بدان بشویم حاصل نگردد، باید بطریق دیگری فرض شود که عرضی محض است؛ مثلاً مانند این باشد که از طریق باصره ادراک کنیم که این شیء سفید رنگ پسر کلثون است، و این نوع از محسوس بالعرض از لحاظ «ارزش عینی»، به معنائی که امروز اصطلاح می کنند، ضعیف تر از نوع اول است، زیرا که در اینجا در بین رنگ و شیرین ارتباط محکمی بود، ولیکن در اینجا در بین رنگ سفید و پسر کلثون، که حتی آن را محسوس نمی توان دانست، رابطه ضعیفی که حاصل اتفاق است، بیشتر نیست.

(۱) یعنی احساسی که تمام حواس برای تحصیل آن مشارکت می کنند.
(۲) محسوس بالعرض را به هر معنی که بگیریم محسوسات مشترك را بالعرض نمی توان دانست، زیرا که این محسوسات بر هر کدام از حواسی که بوسیله آن ادراک شود تأثیر می بخشد، و حال آنکه، مثلاً، شیرین بر بینائی منشأ هیچ گونه اثری نیست.

(۳) گفتیم که ارسطو به دو نوع محسوس بالعرض قائل است و عرضیت را در یکی از این دو بیشتر می داند. فرض حس مخصوصی برای ادراک محسوسات مشترك مستلزم این است که ادراک این محسوسات با یکی از حواس پنج گانه عرضیتی از نوع دوم داشته باشد نه از نوع اول، ولیکن برای توجیه این فرض هیچ گونه دلیلی ندارد.

محسوسات مختص به همدیگر را بالعرض ادراك می کنند؛ و آنگاه که مقارنت در احساس شیء واحدی برای آنها حاصل آید، نه از آن حیث عمل می کنند که هر کدام از آنها حسّی جدا از دیگری است، بلکه از این حیث که احساس واحدی از هر دو صورت پذیر می شود؛ و از همین قبیل است موقعی که ما ادراك می کنیم که صفرا تلخ و زرد است: زیرا که مسلماً حکم به اینکه هر دو کیفیت شیء واحدی را پدید می آورد تعلق به حسّ دیگری ندارد^۲. و نیز از اینجا بر می آید^۳ که حسّ مشترك خطا می کند: مثلاً کافی است که شئی را زرد بیابد تا آن را صفرا پندارد.

ممکن است این سؤال پیش آید^۴ که ما از لحاظ چه غایتی، بجای آنکه حسّ واحدی داشته باشیم، حواسّ متعدّد داریم؟ آیا بدین منظور نیست که

(۱) حواسّ محسوسات همدیگر را، از آن حیث که با همدیگر برای تشکیل حسّ مشترك همکاری می کنند، ادراك می نمایند.

(۲) جز حسّ مشترك.

(۳) از همین جا که حسّ مشترك اشیاء متعدّدی را ادراك می کند خطا در حسّ حاصل می شود؛ و این تبیین ارسطوئی در روان شناسی متداول شده است.

(۴) می خواهد بگوید که چرا برای ادراك محسوسات مشترك بجای یک حس چندین حس را به کار می بریم. بعقیده هیکس منظور ارسطو توجیه تعدّد حواسّ به طور کلی است، ولیکن باید دانست که منظور او محدود به توجیه حسّ مشترك است، یعنی می خواهد بگوید که چرا تمام محسوسات مشترك را، که از انواع مختلفی است، با حسّ واحد ادراك نمی کنیم.

۵. محسوسات مشتق^۱ و مشترك، مانند حرکت و عظیم و عدد، هرچه آسان تر مشاهده شود؟ درواقع، اگر بینائی تنها حس ما برای ادراك محسوسات مشترك بود، و متعلق آن نیز سفید بود^۲، این محسوسات مشترك با سهولت بیشتری مورد غفلت ما قرار می گرفت، و چنان می نمود که همه محسوسات یکی بیشتر نیست^۳، زیرا که، مثلاً رنگ و عظیم همیشه همراهند. اما این امر که محسوسات مشترك در محسوس دیگری نیز وجود دارد آشکارا شاهد بر آن است که هر کدام از آنها غیر از دیگری است^۴.

- (۱) محسوسات مشترك مشتق از محسوسات خاص است، زیرا که از تحلیل آنها بدست می آید، و همیشه با آنها مقرون است.
- (۲) در اینجا منظور از سفید مطلق رنگ است.
- (۳) یعنی مبصرات با محسوسات مشترك اشتباه می شد.
- (۴) مثلاً بعد که ما آن را با حس باصره ادراك می کنیم، چون ممکن است که با حس لامسه نیز ادراك شود، یعنی در ضمن ادراك شیء ملموس نیز، که محسوس دیگری غیر از شیء مرئی است، می توان بدان پی برد، ناگزیر ادراك بعد غیر از ادراك بصری و غیر از ادراك لمسی می شود، یعنی با محسوس خاصی که از آن مشتق است و همیشه با آن ملازمت دارد مغایرت می یابد.

< حس مشترك ، دنباله بحث ؛ دومین و سومین عمل آن . >

چون ما ادراک می‌کنیم که می‌بینیم و می‌شنویم^۱، ناگزیر یا بوسیله حس باصره است که فاعل احساس ادراک می‌کند که می‌بیند، یا بوسیله حس دیگری است. در صورت اخیر، همان حسّی که بینا بودن ما را احساس می‌کند متعلق بینائی، یعنی رنگ را، هم احساس خواهد کرد. از اینجا لازم خواهد آمد که، یا برای محسوس واحدی دو حس وجود داشته باشد^۲، یا حس باصره خود را احساس کند. بعلاوه، اگر حسّی که باصره را ادراک ۱۵

(۱) اینکه نوبت به ذکر دومین عمل حس مشترك می‌رسد، و آن اینکه حس مشترك نه تنها محسوسات مشترك را احساس می‌کند، بلکه این را نیز درسی یابد که ما احساس می‌کنیم. یا عبارت دیگر عملی را که در روان‌شناسی اسروز شعور یا وجدان می‌نامند نیز انجام می‌دهد.

(۲) مفاد استدلال ارسطو این است که ما شعور داریم که می‌بینیم، اما باید ببینیم که آیا این شعور از خود حس باصره حاصل می‌شود، یا با حس مخصوص دیگر است؟ اگر با حس مخصوص دیگری است، لازم می‌آید که برای ادراک محسوس واحدی مثل رنگ دو حس جداگانه باشد: یکی از آنها خود بینائی که مستقیماً رنگ را ادراک می‌کند، و دیگری حس مورد بحث ما که چون بینائی را ادراک می‌کند بواسطه آن ناچار رنگ را نیز ادراک خواهد کرد، و رنگ موضوع دو حس جداگانه خواهد بود و این باطل است.

می‌کند حسّ دیگری باشد، یا باید تا بی‌نهایت رفت، یا خود یکی از این حواس را حسّ دانست که خود را احساس می‌کند؛ [و اگر بتوان چنین دانست] بهتر اینست که همان حسّ نخستین را دارای چنین خاصیتی بشماریم.^۱ اما در اینجا اشکالی است. و آن اینکه چون ادراک بوسیله بینائی همان دیدن است، و چیزی که آن را می‌بینیم رنگ است، یا شییی است که رنگ دارد، اگر شییی را ببینیم که خود آن نیز می‌بیند، لازم می‌آید که بیننده نخستین خود نیز دارای رنگ باشد.^۲ <در جواب می‌گوئیم > که واضح است که «دیدن بوسیله حسّ باصره» اصطلاحی نیست که تنها به یک معنی بیاید: در واقع، اگر چه ما [ظلمت را] نمی‌بینیم، مع ذلک بوسیله حسّ باصره

(۱) وانگهی اگر حس مخصوصی برای شعور ما به بینائی خودمان لازم باشد، چون ما به شعوری که نسبت به بینائی خود داریم نیز شعور داریم، حس مخصوصی هم برای احساس این شعور ثانی لازم خواهد آمد، تا بی‌نهایت. مگر اینکه در یکی از مراحل بگوئیم که حسی که در آن مرحله لازم آمده است قادر به ادراک خویش است، و اگر بتوان چنین گفت چرا در همان مرحله اول نگوئیم، یعنی خود بینائی را مدرك خود نشماریم.

(۲) هرگاه شق اول را بپذیریم (که ارسطو خود نیز آنرا تأیید می‌کند)، یعنی بگوئیم که باصره خود را ادراک می‌کند، چون ادراک بوسیله باصره همان عمل دیدن است، در واقع چنین گفته‌ایم که باصره باصره را می‌بیند، اما دیدن به معنی ادراک رنگ است یا ادراک شییی است که دارای رنگ است، پس باصره‌ای که دیده می‌شود باید شییی رنگین باشد؛ و این باطل است. زیرا که همین حس باصره است که اشیاء رنگین را می‌بیند، و برای اینکه رنگ را بتواند پذیرفت باید خود بی‌رنگ باشد.

است که آن را از نور تمییز می‌دهیم، با اینکه ادراک این هردو به یک نحو نیست^۱. بعلاوه، شیئی که می‌بیند خود از یک حیث دارای رنگ است، زیرا که هر آلت حسی شیء محسوس را بدون ماده آن می‌پذیرد^۲، وانگهی، به همین سبب است^۳ که، چون محسوسات از نظر دور شود، احساسات و خیالات به وجود خود در آلات حس ادامه می‌دهد.

۲۵

فعل محسوس و فعل احساس فعل واحدی است، اما ماهیت آنها یکی نیست^۴، بوجه مثال صوت بالفعل و سماع بالفعل را بنظر آوریم: ممکن است که

(۱) اولین جواب ارسطو بدین اشکال این است که دیدن بوسیله باصره اصطلاح مبهمی است که منظور از آن همیشه دریافت رنگ نیست، مثلاً ظلمت را بی آنکه بینیم یا حس باصره از نور تمییز می‌دهیم.

(۲) دومین جواب ارسطو این است که آلت حسی یعنی چشم خود از یک لحاظ دارای رنگ هست، بدین معنی که صورت رنگ را بدون ماده آن به خود می‌گیرد، و این نوعی از رنگین شدن است.

(۳) یعنی به همین سبب که حس صورت را مستقل از ماده آن دریافت می‌دارد.

(۴) درباره این مطلب رجوع شود به ۲۴؛ الف ۲ و یادداشت مربوط بدان. منظور ارسطو این است که وحدت محسوس و حاس، که عمل احساس بر اثر آن به وجود می‌آید، جز برای محسوس بالفعل و حاس بالفعل حاصل نمی‌شود؛ بالقوه این دوازده یکدیگر کاملاً متمایز است. وحدت فعل محسوس با فعل حاس راه حل مسأله ایست که در آغاز فصل طرح شده است: احساس چون چیزی از خود است خویش را احساس می‌کند، یعنی احساس تغییر انفعالی ساده‌ای نیست بلکه انبساط و ارتقاء و فعلیتی است که طبیعت خود را حاصل می‌کند و طبیعت ما بالقوه همان صورتی است که شیء محسوس بدان فعلیت می‌بخشد (۱۷؛ ب ۵ بعد).

آنکه [بالقوه] دارای سمع است نشنود ، و آنچه [بالقوه] دارای صوت است پیوسته صوتی از خود بیرون نیاورد. اما آنکه قوه شنیدن دارد هرگاه این قوه او فعلیت یابد، و آنچه قوه صدا داشتن دارد هرگاه صدا از آن درآید، در این لحظه سمع بالفعل و صوت بالفعل با هم حاصل می شود که می توان به ترتیب آنها را شنیدن و صدا در آوردن نامید. — بنابراین ، چون حرکت و فعل و انفعال در شیء معمول جای دارد، ناگزیر باید صوت بالفعل و سمع بالفعل نیز در سامعه بالقوه جای داشته باشد؛ زیرا که فعل فاعل و محرک در متفعل به ظهور می رسد، و از این روست که لزومی ندارد که محرک خود متحرک باشد.^۲

(۱) حرکت (که ارسطو گاهی احساس را نیز به همین نام می نامد ، ۲۳ الف ۱۰ و حاشیه مربوطه) در شیء متحرک جای دارد ، و فعل (یعنی احساس) و انفعال (اثری که از فعل احساس در آلت حس حاصل می شود) در شیء منفعل جای می گیرد (لفظ شیء معمول که در اینجا بکار رفته است جامع شیء متحرک و شیء منفعل است) ، بعبارت دیگر فعل شیء فاعل و انفعال شیء منفعل هر دو در شیء منفعل جای دارد ، و از همین جا نتیجه می شود که صوت بالفعل (شیء عامل) و سمع بالفعل (شیء منفعل) هر دو در سامعه جای داشته باشد ، و سامعه بالقوه همان شنیدن صوت باشد .

(۲) تأثیر محسوس بر روی حس عمل مکانیکی نیست ، بلکه عمل غائی است . محسوس غایتی است که حس خود به خود به سوی آن سوق می یابد ، و در همان حال آن را فعلیت می بخشد . و بدین ترتیب می توان گفت که محسوس مانند محرك نا متحرك عمل می کند ، و عدم تحرك آن ناشی از این است که محسوس در حس جای دارد ، و این اسر آن را از هر گونه حرکتی در موقعی که فعلیت حاصل می کند برکنار می دارد .

- پس فعل شیء صدا دار صوت یا صدا در آوردن است^۱، و فعل شیء شنوا سمع یا شنیدن است^۲: زیرا که سامعه، و همچنین شیء صدا دار، به دو معنی است^۳. و همین سخن را درباره حواس دیگر و محسوسات دیگر نیز می توان گفت.
- همان طور که فعل و انفعال در منفعل جای دارد نه در فاعل، به همان نحو، فعل ۱۰ شیء محسوس و فعل قوه حساسه نیز در حاسّ جای می گیرد. منتهی در بعضی از موارد این دو فعل نامی دارد، مثل صدا کردن و شنیدن، ولیکن در موارد دیگر یکی از این دو را نامی نیست. چنانکه فعل باصره را دیدن می نامیم، ولیکن فعل [شیء مرئی یعنی] فعل رنگ نامی ندارد؛ فعل ذائقه را چشیدن می نامیم، ولیکن فعل شیء مطعوم نامی ندارد^۴. — حال، چون فعل محسوس و ۱۵ فعل حاسّ فعل واحدی را پدید می آورد، باینکه ذات آنها مختلف است،

(۱) Résonance یعنی بالفعل از خود صوت بیرون آوردن.

(۲) یعنی قوه شنوائی را بالفعل بکار بستن.

(۳) بالقوه و بالفعل.

(۴) در بعضی از حواس افعال را نام مستقلی غیر از قوا است، مثل صدا کردن و شنیدن؛ اما در حواس دیگر این دو را یک نام است، مثلاً در مرئی و مطعوم. چون صدائی را می شنویم، می گوئیم که گوش ما می شنود و شیء خارجی صدا می کند، اما چون طعمی را می چشیم می گوئیم که زبان ما می چشد اما کاری که شیء خارجی می کند نامی مخصوص ندارد؛ یا در موقع دیدن چشم ما می بیند، اما فعل شیء مرئی نامی به خود نگرفته است. پس نباید تصور کرد که در شنوائی، به سبب تمایز اسم، دو فعل جدا گانه در میان است، و در بینائی و چشائی، وحدت اسم موجب وحدت فعل می شود. بلکه به هر صورت فعل شیء خارجی و انفعال آلت حسی هر دو در همین شیء منفعل جای دارد.

ناگزیر باید شنوائی و صوت [بالفعل]^۱ و چشائی و طعم [بالفعل]، و همچنین سایر حواس و محسوسات، با همدیگر از میان برود و با همدیگر پایدار بماند، بالعکس در محسوسات بالقوه چنین امری واجب نیست^۲، و طبیعت شناسان پیشین^۳، در اینکه پنداشته‌اند که بدون بینائی نه سیاه‌ونه سفید هست، و بدون چشائی طعمی وجود ندارد، به اشتباه افتاده‌اند. اگر ظن اینان از یک جهت مبنی بر اساسی باشد، از جهت دیگر چنین نیست. در واقع، حس و محسوس به دو معنی می‌آید، گاهی به معنی بالقوه و گاهی به معنی بالفعل: قول این فیلسوفان در مورد اخیر به خوبی صدق می‌کند، ولیکن در مورد دیگر

(۱) آنچه در متن آمده است این است: «شنوائی و صوت هرگاه بدین معنی در نظر گرفته شود» و منظور شنوائی و صوت بالفعل است، که هر دو با هم به وجود می‌آید و با هم باقی می‌ماند و با هم از میان می‌رود، ولیکن صوت بالقوه و شنوائی بالقوه از همدیگر مستقل و مجزا و هر کدام در شیء دیگری است. در ترجمه فارسی برای احتراز از ابهام کلام در خود متن شنوائی بالفعل و صوت بالفعل مذکور شد. (م.)

(۲) یعنی لازم نیست که محسوس با احساس یکجا به وجود آید، یکجا پایدار باشد و یکجا از میان برود. منظور ارسطو رد اقوالی است که بر حسب آنها محسوسات نسبت به حواس ما و مقارن با عمل احساس تحقق می‌یابد و وجود آنها جنبه اعتباری و اضافی دارد، نه جنبه واقعی و خارجی. — در نظر ارسطو جهان خارجی زائیده احساس ما نیست، بلکه اشیاء وجود مستقل از حواس ما دارد، و این اشیاء قبل از مواجهه حواس ما با آنها بالقوه محسوس است.

(۳) ایونیان و آمپدکلس و آناکساگورس و لئوسیپوس و دموکریتوس و شاید پروتاگوراس؛ این یک اگرچه طبیعت شناس نیست ولیکن عقیده او در این باره نزدیک به رأی اینان است.

صادق نیست. و در واقع، خطای آنان این بوده است که کلماتی را که معنی مطلق نمی پذیرد به معنی مطلق گرفته اند.

چون هم آهنگی قسمی از آواز است؛ چون آواز و شنوائی، به یک معنی هر دو یک چیز است؛ و به معنی دیگر هر دو یک چیز نیست؛ بالاخره، چون هم آهنگی تناسب است؛ ناچار باید شنوائی قسمی از تناسب باشد. و از همین روست^۱ که هرگونه افراطی در شدت صوت، چه زیر و چه بم، حس شنوائی را از میان می برد؛^{۳۰} در میان طعم هانیز، شدیدترین آنها ذائقه راتباه می سازد؛ از رنگها، آنچه در حدّ اعلای درخشندگی یا حدّ اعلای تیرگی است، بینائی را زایل می کند و در مورد شامّه، بوی قوی، اعمّ از خوش یا ناخوش، چنین تأثیری دارد، اینها همه مقتضی آن است که احساس نوعی از تناسب باشد. نیز به همین سبب است که محسوسات، که ابتدا خالص و غیر مخلوط است، چون به نسبت مطلوب فرآورده شود، مطبوع و لذّت بخش می شود؛ چنانکه در چنین موقعی است که مثلاً ترش یا شیرین یا شور، خوشگوار می گردد. اما، به طور کلی، شیء^۵ مختلط بیشتر از شیی که تنها زیر یا بم است قرین هم آهنگی است، و [همچنین] در مورد لامسه، شیی که می تواند گرم تر یا سردتر شود^۲، [هم آهنگ تر است].

(۱) یعنی به همین دلیل که صوت عبارت از تناسب معینی است.

(۲) منظور ارسطو این است که محسوسات لذت بخش اولاً محسوسات خالص و غیر مخلوط است، ثانیاً و بالاخص محسوساتی است که با تناسب و هم آهنگی باهم اختلاط یافته و عناصر مختلف در آن وحدتی را پدید آورده باشد. پس صوتی که به نسبت معینی مرکب از زیری و بمی است هم آهنگ تر و بقیه حاشیه در صفحه بعد

پس احساس همان تناسب است، ولیکن محسوساتی که در حدّ اکثر شدّت واقع باشد مایه رنج یا تباهی است.

بنابرین هر حسی متعلّق خاصّ خود را احساس می کند؛^۱ و در آلت حسّ ازان حیث که آلت حسّ است جای دارد؛^۲ و درباره فصول ممیزشیء محسوسی که این احساس بدان تعلّق می گیرد حکم می کند؛^۳ مثلاً، باصره در مورد سفید و سیاه، و ذائقه در حق شیرین و تلخ، حاکم است. و همین طور است در حواس دیگر نیز. اما چون ما علاوه بر اینها درباره سفید و شیرین، و درباره هر کدام از محسوسات از لحاظ ارتباط آن با محسوس دیگر نیز، حکم می نمائیم^۴، باید دید که بوسیله چه اصلی ادراک می کنیم که آنها با یکدیگر

بقیه حاشیه از صفحه قبل

لذت بخش تر از زیر خالص یا بم خالص است، و شیئی که گرمی و یا سردی نسبی دارد، و به همین سبب می تواند گرم تر یا سردتر از آنچه هست بشود، هم آهنگ تر و لذت بخش تر از گرم یا سرد مطلق است.

(۱) و اینک سوّمین قوه حسّ مشترك: حسّ مشترك مایه وحدت معرفت حسّی است و ممیز محسوساتی که از یک جنس یا از اجناس مختلف است می شود (۳۱ الف ۲۴).

(۲) حسّ صورتی است برای آلت حسّی، و این حالت ماده آن است.

(۳) یعنی حسّ مشترك فصول نوعیه محسوسات را تمییز می دهد: مثلاً بوسیله باصره است که دو نوع سفید و سیاه را در جنس رنگ، با سمیزات آنها، می شناسیم.

(۴) حسّ مشترك تنها به تمییز محسوسات مختلف در داخله یک جنس

بقیه حاشیه در صفحه بعد

- اختلاف دارند^۱؟ چون در اینجا نیز با محسوسات مواجهیم^۲، این اصل هم باید یکی از حواس باشد. نیز از همین جا به وضوح می رسد که گوشت آلت ۱۰ بی واسطه چنین حسی نیست؛ زیرا که، در این صورت [این حس که] مبدأ حکم [است]^۳ ناچار باید از طریق تماس با شیء محسوس حکم کند^۴. بالتبع، این نیز ممکن نیست که بتوان بوسیله قوای مستقل و مجزا درباره مغایرت شیرین با سفید حکم کرد، بلکه باید قوه واحدی باشد که این هر دو را به وضوح ادراک کند. و آله کافی بود که من و تو هر کدام یکی از آن دو را ادراک کنیم، تا مغایرت آنها نسبت به یکدیگر نمایان شود. ولیکن، در واقع، ۲۰ باید قوه واحدی باشد، تا از این مغایرت اخبار کند، زیرا که آنچه از آن

بقیه حاشیه از صفحه قبل

اکتفا نمی کند، بلکه محسوسات متعلق به اجناس مختلف را نیز مثل سفید و شیرین تمیز می دهد و به همدیگر مرتبط می سازد، و بدین ترتیب مبدأ وحدت معرفت حسی واقع می شود.

(۱) جواب این سؤال در آخر فصل خواهد آمد.

(۲) نه با معقولات.

(۳) یعنی حس مشترك.

(۴) گوشت که عوام آن را آلت لاسه می دانند، نمی تواند آلت مستقیم و بی واسطه حس مشترك باشد. زیرا که در این صورت حکمی که صادر می شود مستلزم تماس با محسوساتی است که باید برای صدور این حکم مورد مقایسه قرار گیرد، حتی صوت و رنگ.

(۵) یعنی اگر قوه واحدی برای ادراک دو محسوس مغایر ضرورت نداشت، و ادراک هر کدام با حس جداگانه ای برای تمییز مغایرت آن دو کافی بود.

اخبار می‌شود [امر واحدی است و آن] اینکه شیرین غیر از سفید است. پس آنچه این اخبار را می‌کند، قوهٔ فرد واحدی است^۱ که همان گونه که اخبار می‌کند، فکر می‌کند و ادراک نیز^۲. — بنابراین واضح است که حکم دربارهٔ [ارتباط] محسوساتی که جدا از یکدیگر است، بوسیلهٔ آلات جداگانه امکان ندارد. اما از آنچه ذیلاً می‌گوئیم به ثبوت خواهد رسید که در زمانهای جداگانه نیز چنین [حکمی] نمی‌توانیم کرد. در واقع، همان طور که قوهٔ واحدی است که تمایز نیک و بد را از یکدیگر تصدیق می‌کند، در همان زمان که از مغایرت یکی از آن دو اخبار می‌کند، از مغایرت دیگری نیز خبر می‌دهد^۳. (و «متی»^۱)، در این مورد، جنبهٔ عرضی نسبت به تصدیق ندارد؛ منظور از عرضی بودن آن این است که، هم اکنون مغایرت شئی را باشی و دیگر تصدیق کنیم، بی آنکه بگوئیم که آن دو هم اکنون بایکدیگر مغایر است. برعکس، قوه‌ای که مورد بحث ما است هم اکنون اخبار می‌کند، و اخبار از این می‌کند که اشیاء هم اکنون بایکدیگر مغایرت دارد^۴. پس این قوه در زمانی واحد اخبار

(۱) که همان حس مشترك باشد.

(۲) یعنی چون حکم دربارهٔ مغایرت این دو کیفیت حکم واحدی است، و حکم واحد مسبوق به ادراک واحدی است، مغایرت آن دو را با عمل واحد و قوهٔ واحد ادراک می‌کنیم.

(۳) یعنی ادراک تمایز نیک و بد، هم با قوهٔ واحد، و هم زمان واحد، صورت می‌گیرد.

(۴) در بین هلالین اهمیت مقارنهٔ زمانی در ادراک مغایرت دو محسوس بیان می‌شود. این مقارنه جنبهٔ ذاتی دارد، زیرا که ما در زمانی که دو محسوس را بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

می کند؛ و بالتبع، واحدی نامنقسم در زمانی نامنقسم است.^۱

- ۳۰ اما < می توان ایراد کرد که >^۲ شیء واحد، از آن حیث که نامنقسم است، و در زمانی نامنقسم واقع است، ممکن نیست که بتواند متحرک به حرکات متضاد در زمان واحد باشد. محسوسی که شیرین است احساس یا اندیشه را به نحوی معین تحریک می کند؛ در صورتی که محسوس تلخ به نحوی متضاد

بقیه حاشیه صفحه قبل

ادراک می کنیم، به مغایرت آن دو نیز در همان زمان حکم می نمائیم. و جنبه عرضی ندارد، یعنی چنان نیست که حکم ما محدود به بیان مغایرت دو شیء باشد، بی آنکه مفهوم زمان را در این ادراک دخیل و مؤثر بدانیم. (راجع به مفهوم زمان ذاتی و زمان عرضی رجوع شود به کتاب طبیعت ۱۸۶ الف ۳۴).

(۱) حس مشترك در زمانی نامنقسم حکم می کند، هم به اینکه شیرین سفید است، و هم به اینکه سفید شیرین است، نه اینکه این دو حکم در دو زمان مختلف و جدا گانه باشد. تا اینجا، همان طور که هیکس و تریکو گفته اند، استدلال ارسطو به پایان رسیده و نتیجه مطلوب بدست آمده است، و بعد از این، از راه تفنن، به موشکافی می پردازد. و از آنچه در اینجا می گویند در تفسیر مطالب آتی استفاده خواهد شد (۳۱ الف ۲۲ به بعد).

(۲) ایراد این است که ما حس مشترك را نامنقسم تعریف کردیم، در صورتی که کیفیاتی که متعلق این حس است حرکات مختلفی را در آن موجب می شود. پس آن شیء نامنقسم، یعنی حس مشترك، چگونه می تواند این حرکات مختلف را که از کیفیات مختلف بر آن عارض می شود در زمان واحدی ادراک نماید، و درباره ارتباط آنها بایکدیگر حکم کند.

آن را به حرکت درمی آورد، و محسوس سفید نیز به نحوی دیگر چنین می کند. — بنابراین آیا می توان گفت که آنچه مصدر حکم است^۱، از یک طرف، از حیث عدد غیر منقسم و لایتجزا است، و از طرف دیگر، بالذات تجزیه پذیر است^۲؟ و در این صورت، به یک معنی، آنچه محسوسات منقسم را ادراک می کند شیئی است که انقسام می پذیرد؛ ولیکن، به معنی دیگر، این شیء منقسم از آن حیث که انقسام ناپذیر است، آنها را ادراک می کند: زیرا که آن، بالذات، منقسم است، ولیکن، از حیث عدد و مکان، انقسام نمی پذیرد. — اما آیا این راه حل^۳ نیز، به طریق اولی، ممتنع نیست؟ در واقع، موضوع واحد و نامنقسم تنها بالقوه است که می تواند، در آن واحد، هر کدام از اضداد باشد^۴ نه بالذات: در واقع، انقسام پذیرفتن آن بسبب فعلیت یافتن آن است، و ممکن نیست که، در آن واحد^۵ [بالفعل] بتواند هم سفید و هم سیاه باشد.

(۱) یعنی حس مشترك.

(۲) رجوع شود به کتاب حس (De sensu) ۴۹ الف ۸. منظور این است که می توان در حل این اشکال گفت که حس مشترك، از این حیث که می تواند به حواس پنج گانه تقسیم شود، و محسوسات را که خود آنها نیز منقسم به پنج طبقه است ادراک کند، منقسم است؛ ولیکن، از آن حیث که حس مشترك است در زبان واحد محسوسات مختلف را ادراک می کند. ارسطو ذیلاً (در سطره) خواهد گفت که این راه حل را نیز نمی توان پذیرفت.

(۳) موضوع واحد، بالقوه، هر کدام از دو ضد است، در صورتی که بالفعل باید یکی از آن دو باشد، نه دیگری؛ زیرا که فعلیت فارق و فاصل است (کتاب زتا ۱۰۳۹ الف ۱۷).

(۴) منظور ارسطو این است که یک شیء بالقوه می تواند کثیر باشد، ولیکن بقیه حاشیه در صفحه بعد

از اینجا نتیجه می‌شود که [حسّ مشترك] نمی‌تواند صورتهای سفید و سیاه را نیز بپذیرد، اگر > به طوری که ما آن را قبول داریم < احساس و اندیشه عبارت از پذیرفتن چنین صورتهائی باشد. — در واقع، [حسّ مشترك]^۱ مانند چیزی است که بعضی از فیلسوفان^۲ نقطه می‌نامند، و آن را چون می‌توانیم،^{۱۰} اگر بخواهیم، بمنزلهٔ یک یا بمنزلهٔ دو محسوب داریم، به همین سبب [می‌توانیم گفت که] انقسام‌پذیر است^۳. بدین ترتیب، قوهٔ حاکنه^۴ از آن حیث که نامنقسم است، واحد است، و دربارهٔ هر دو شیء با هم حکم می‌کند؛ ولیکن، از آن حیث که منقسم است، دیگر واحد نیست، زیرا که یک نقطه را

بقیه حاشیه از صفحه قبل

بالفعل چنین نمی‌تواند بود، و حال آنکه حس مشترك محسوسات را بالفعل می‌پذیرد.

(۱) اینکه راه حل خود ارسطو که از مشابهت حس مشترك با نقطهٔ هندسی مأخوذ است (رجوع شود به کتاب حس ۴۹۹ الف ۱۵).

(۲) به طور قطعی معلوم نیست که منظور چه کسانی است؛ شاید منظور ریاضی‌دانان بطور کلی باشد.

(۳) نقطهٔ ریاضی بالذات نامنقسم و واحد است، مع ذلك نقطه را بر روی یک خط می‌توان، هم منتهای قطعهٔ نخستین و هم مبدأ قطعهٔ دیگر، دانست، پس نقطهٔ ریاضی را، بر حسب اینکه یگانه یا دوگانه بشماریم، می‌توانیم منقسم یا غیر منقسم بدانیم.

(۴) یعنی حس مشترك.

دوبار در یک زمان بکار می برد^۱. بنابراین، ازان حیث که حد را به صورتی که دارای دو جنبه است تلقی می کند، درباره دو شیء، یعنی دو شیء مجزا، با قوه ای که خود نیز به نحوی از انحاء مجزا به دو جزء است حکم می کند^۲؛ ولیکن، از آن حیث که حد را بمنزله شیء واحد می گیرد، درباره شیء واحد حکم می کند، و محسوسات [متعدد] را در آن واحد می پذیرد.

بدین ترتیب، به گفتار خود در تبیین مبدای که حیوان را بسبب آن ۱۰
 قادر به احساس می دانیم در اینجا پایان می بخشیم.

(۱) ریاضی دان که نقطه را دو گانه می شمارد در یک زمان دو دفعه آن را بکار می برد: یک بار بعنوان منتهای قطعه نخستین، و بار دیگر بعنوان مبدأ قطعه دومین. به همین ترتیب، قوه حاکمه نیز متعلق خود، یعنی مغایرت سفید و شیرین، را می پذیرد؛ زیرا که در ضمن یک فعل آتی، هم حکم بدین می کند که شیرین سفید نیست، و هم بدین که سفید شیرین نیست، و بدین ترتیب حسن مشترك «حد» دو حسن است.

(۲) یعنی خود آن نیز به دو قسمت تقسیم می شود.

<تفکر، ادراک، تخیل. - مطالعه در تخیل>

با اینکه^۱ با دو فصل است که عمده^۲ نفس را تعریف می کنند: ابتدا با حرکت مکانی و از آن پس با تفکر و حکم و احساس؛ و با اینکه از طرف دیگر معمولاً^۳ تفکر و تعقل را قسمی از احساس می شمارند (زیرا که، در هر دو ۲۰ مورد^۴، نفس شیئی را که وجود دارد تمیز می دهد و می شناسد)، و با اینکه فیلسوفان قدیم، لا اقل^۵، در بین حکم و احساس قائل به یگانگی می شوند^۶

(۱) عبارت مطول و پیچیده ایست که پر از جمله های معترضه است و خبر آن در سطر ۷ از ورق ۲۷؛ الف خواهد آمد. در این ترجمه از ۲۷؛ الف ۲۲ تا ۲۷؛ ب ۶ در بین هالین قرار گرفته است تا در ضمن آن شرح اقوال گذشتگان در مورد وحدت معنی احساس با اندیشه مذکور آید، و بعد از آن قول خود ارسطو در مورد تمایز آن دو از یکدیگر بیان شود. مجمل کلام او، بنا به رأی مفسرانی مانند فیلوپون Philopon، چنانکه اشاره شد، این است که، قدمای فلاسفه نفس را دارای دو صفت اصلی، یعنی از یک طرف دارای حرکت مکانی، و از طرف دیگر دارای تفکر و حکم و احساس، می شمارند. یعنی تفکر و احساس در نظر آنان هر دو یک چیز است. و حال آنکه برخلاف رأی آنان در بین تفکر و احساس یگانگی نیست.

(۲) یعنی از یک طرف در احساس، از طرف دیگر در تفکر و تعقل.

(۳) رجوع شود به ما بعد الطبیعه گاما ۱۰۰۹ ب ۱۲ (آنچه راجع

به آمپدوکلِس و دموکریتوس و پارمنیدِس و حتی اومپروس گفته شده است).

(چنانکه امپدوکلس می گوید: «در آدمی آنچه در حواس پدید آید عقل را برمی فزاید»^۱ و در جای دیگر می گوید: «از همین جاست که آدمی را همواره معائنی که دگرگون می شود نیز حاصل می آید»^۲ و کلام او میروس گوئی^۳ همین معنی را می دهد آنجا که می گوید: «زیرا که عقل نیز چنین است»^۴. و در واقع، تمام این مصنفان می پندارند که فکر، مانند احساس، شیء جسمانی است، و چنانکه در آغاز بیان خود گفته ایم^۵، هر شیئی با شیئی که مشابه آن است ادراک می کند و می اندیشد. با این همه می بایست در تبیین خطاه نیز، که وقوع آن در جان داران شایع تر و معمول تر است، و نفس در اغلب اوقات عمر خود در آن بسر می برد، بکوشند. بدین ترتیب <از رأی آنان> ناگزیر این نتیجه برمی آید^۶ که یا، چنانکه بعضی از فیلسوفان می پذیرند^۷،

۲۶۷
ج.

- (۱) قطعه (د۱۰۶) از آمپدوکلس که در مابعدالطبیعه ارسطو ۱۱۰۹ ب ۱۸ نیز آمده است.
- (۲) قطعه (د۱۰۸) که در ضمن آن آمپدوکلس تفکرا ناشی از بدن می داند.
- (۳) اودوسئوس، ۱۳۶، XVIII.
- (۴) کتاب اول فصل دوم.
- (۵) منظور این است که در مذهب اصالت حس Sensualisme کیفیت وقوع خطا را نمی توان تبیین کرد.
- (۶) ارسطو می گوید: این فیلسوفان در میان دو شق این قیاس ذووجهین فرو می مانند: یا هر آنچه در ظاهر بنظر می رسد حقیقت دارد، یا اینکه خطا از تأثیر شیء ناجانس بر شیء مجانس حاصل می شود؛ شق اول ممکن نیست، زیرا که خطا را نفی می کند و حال آنکه وقوع خطا مسلم است، شق اخیر نیز صحیح بقیه حاشیه در صفحه بعد

- هر آنچه در ظاهر بنظر می‌رسد حقیقت دارد^۱، یا خطا از تماس با شیء^۲ نامجانس پدید می‌آید، زیرا که خطا ضد^۳ [حقیقت که آن را] شناسائی مجانس با مجانس [دانسته‌اند] می‌باشد. ولیکن غالباً این معنی را قبول دارند که خطا^۴ در اضداد، مانند علم به اضداد، امری واحد است و همان است که هست). —
- ما، درست برعکس اینان، باید بگوئیم که بدیهی است که در بین احساس و تعقل وحدت نیست: یکی از آن دو، در واقع، نصیب تمام جان‌داران است، و از دیگری تنها عدهٔ خیلی از آنها بهره‌ورند. اما تفکر (که شامل تفکر مستقیم و تفکر منحرف است، تفکر مستقیم عبارت از تعقل و علم و ظن صحیح، و تفکر^{۱۰} منحرف عبارت از اضداد آنهاست)، نیز با احساس یکی نیست: چه احساس محسوسات مختصهٔ همواره درست است، و تعلق به همهٔ حیوانات دارد، در صورتی که تفکر می‌تواند نادرست باشد، و به هیچ موجودی که از خرد

بقیه حاشیه از صفحه قبل

نیست، زیرا که همان‌طور که علم به اضداد علم واحدی است (رجوع شود به ۲۴۷ الف ۱۳)، خطا دربارهٔ اضداد نیز یکی بیشترین است، و شناسائی درست یا نادرست که بر یکی از اضداد حمل شود بر دیگری نیز حمل می‌گردد، و از اینجا نتیجه می‌شود که فاعل شناسائی باید در شناخت حقیقت، در آن واحد، با هر دو ضد مجانس باشد، و در شناخت خطا، در آن واحد، با هر دو ضد نامجانس باشد، و این معنی در هر دو مورد باطل است.

(۷) مثل پروتاگوراس که ارسطو مخصوصاً نظر او را در مابعدالطبیعه (گاما ۱۰۰۹ الف ۶ به بعد) و کتاب نفس (۴۰۴ الف ۲۸) رد می‌کند.

(۱) و نتیجه این رأی نفی خطا است، در صورتی که خطا واقعیت دارد.

۱۵ سهمی ندارد متعلق نیست. — اما تخیل چیزی است که هم از احساس و هم از تفکر متمایز است، با اینکه نه [تخیل] می تواند بدون احساس به وجود آید، و نه بدون تخیل اعتقاد می تواند وجود داشته باشد.^۱ اما اینکه تخیل نه تفکر است و نه اعتقاد، امری بدیهی است: چه، این حالت^۲، ناشی از ما و بسته به میل ماست (زیرا که ما می توانیم شیئی را در برابر دیدگان خود^۳ واقعیت بخشیم، چنانکه کسانی که افکار خود را در مراکز حافظه^۴ مرتب می دارند و از آنها تصاویر خیالی می سازند چنین می کنند)، و حال آنکه صورت پذیرفتن ظن^۵ برای ما ناشی از خود ما نیست^۶، زیرا که در این مورد لازم است که یا ما به صواب و یا بر خطا باشیم^۶. بعلاوه، آنگاه که ما گمان می بریم که چیزی ترس آور یا وحشت زاست، فوراً هیجان در ما پدید می آید، و همچنین است

(۱) اعتقاد (Croyance) حکمی است که متصف به صفت کلیت است و آن فعلی از عقل نطقی (Int. Discursif) است، پس اعتقاد که نتیجه تفکر نطقی است جنسی است که شامل علم (Science) و ظن (Opinion) و حزم (Prudence) است.

(۲) یعنی تخیل.

(۳) منظور چشم روح است، یعنی می توانیم در نظر خود مجسم کنیم.

(۴) Lieux mnémoniques.

(۵) برای اینکه ظنی اعم از صواب یا خطا برای ما پدید آید باید واقعیات امور را در نظر بگیریم، یعنی با توجه به امور واقعی است که ظن برای ما حاصل می شود، نه به میل و دلخواه خودمان.

(۶) ظن که خود حکمی است یا باید صواب یا خطا باشد، و حال آنکه تصویر خیالی فی نفسه نه صواب و نه خطا است.

هرگاه شیئی اطمینان بخش باشد، برعکس، در موقع خیال پردازی [تصاویر خیالی را] چنان تلقی می‌کنیم که گوئی اشیاء وحشت آور یا اطمینان بخش را بر روی پرده‌های نقاشی می‌نگریم^۱۔ اعتقاد خود اقسام مختلفی دارد از علم و ظن و تعقل و اضداد آنها. اما بحث راجع به تفاوت این انواع باید در مقام دیگری^{۲۰} بعمل آید^۲.

برای اینکه به بحث تفکر باز گردیم، چون تفکر چیزی غیر از احساس است، و گوئی از یک طرف شامل تخیل، و از طرف دیگر شامل اعتقاد است، باید، بعد از تعریف ماهیت تخیل، بحثی راجع به اعتقاد نیز بعمل آوریم^۳. بنابراین، اگر تخیل قوه‌ای باشد که بسبب آن گوئیم که تصویر خیالی در ما به حصول پیوندد، و اگر از هرگونه استعمال مجازی این کلمه خودداری کنیم^۴، آن را فقط باید قوه‌ای یا حالتی بدانیم که بوسیله آن حکم می‌کنیم، و می‌توانیم برحق یا برخطا باشیم^۵. و احساس و ظن و علم و

نکته
۲۰

(۱) یعنی در هر دو مورد، چه آنگاه که تخیل اشیاء وحشت‌آور می‌کنیم، چه آنگاه که به نقوش این اشیاء می‌نگریم، یکسان است و این هر دو گونه صورتها برای ما بی‌تأثیر و بی‌تفاوت است.

(۲) شاید منظور اخلاق نیکو یا خس ۱۱۳۹ ب ۱۵ باشد.

(۳) ارسطو در این مورد طرحی از آنچه در دنباله کلام او تا پایان فصل خواهد آمد به دست می‌دهد.

(۴) فطاسیا به معنی مجازی و اشتقاقی قوای مدرکه (Cognitive) را، به طور کلی، یعنی هرگونه پدید آمدن همه چیزها را در ادراک انسان می‌رساند.

(۵) یعنی بوسیله قوه تخیل درباره تصاویر خیالی حکمی به صواب یا

بقیه حاشیه در صفحه بعد

تعقل نیز چنین است^۱

اما اینکه تخیل احساس نیست، واضح است، و اینکه دلائل آن: احساس یا قوه است یا فعل، مثلاً قوه بینائی یا فعل دیدن؛ اما تصویر خیالی، بر عکس^۲، در غیاب هر کدام از آن دو ممکن است که به حصول پیوندد: از این قبیل است تصاویری که در رؤیا دیده می شود. — وانگهی، احساس همیشه حاضر است^۳، و حال آنکه تخیل چنین نیست. از طرف دیگر، اگر تخیل و احساس بالفعل یکی می بود، تمام جانوران می بایست دارای تخیل باشند؛ ولیکن بنظر می رسد که چنین نباشد، مثلاً حتی در مورچه و زنبور و کرم^۴. — همچنین احساسات همیشه درست است، در صورتی که تصاویر خیالی، اغلب اوقات، نادرست می باشد. — بعلاوه، اگر فعالیت [ذهنی] ما به دقت بر روی شیء محسوس بکار بیفتد، نمی گوئیم^۵ که این شیء محسوس،

بقیه حاشیه از صفحه قبل

به خطا صادر می کنیم. چون احساس خود جنبه ممیزه و حاکمه دارد، عجیب نیست اگر تخیل که ادامه احساس است نیز قوه حاکمه باشد.

(۱) یعنی مانند تخیل از قوای حاکمه است (Facultates judicandi).

(۲) یعنی در غیاب احساس بالقوه و احساس بالفعل.

(۳) یعنی احساس بالقوه یا قوه حاسه همواره در تمام انواع حیوانات حاضر است.

(۴) این جانوران فقط تخیلی ابتدائی و ناقص دارند (رجوع شود به ۳۴ الف ه به بعد از کتاب حاضر).

(۵) یعنی در اصطلاح جاری.

مثلاً، مانند تصویر خیالی انسان بنظر ما می‌رسد؛ بلکه بیشتر در موقعی چنین می‌گوئیم که ادراک ما از آن شیء واضح و ممیز نباشد [و در این موقع احساس یا درست یا نادرست است] ^۱ - بالاخره، چنانکه قبلاً گفته‌ایم ^۲، خیالات ^{۱۵} بصری، حتی در موقعی که چشمهای خود را بسته‌ایم، نیز بظهور می‌رسد.

اما تخیل هیچ کدام از اعمالی که همواره صائب است، مانند علم یا تعقل، هم نمی‌تواند بود، زیرا که تخیل می‌تواند بر خطا نیز باشد. آنچه بجا می‌ماند این است که ببینیم که آیا تخیل ظن است؟ زیرا که ظن می‌تواند درست یا نادرست باشد. - اما ظن ^۳ باتیقن ^۳ همراه است (چه، ممکن نیست ^{۲۰} که صاحب گمان بدانچه گمان می‌برد، نوعی از تیقن حاصل نکند)؛ ولیکن، با اینکه تخیل در عده زیادی از حیوانات دیده می‌شود، هیچ حیوانی دارای تیقن نیست. بعلاوه، هر ظنی باتیقن، هر تیقنی با اقتناع ^۴، و هر اقتناعی باخرد همراه است؛ ولیکن، در میان حیوانات، بعضی دارای تخیلند، بی آنکه دارای خرد باشند ^۵ - وانگهی، این نیز واضح است که، تخیل نمی‌تواند ظنی توأم با احساس، یا ظنی ناشی از احساس، یا تألیفی از ظن و احساس ^{۲۵}

(۱) جمله اخیر با اینکه در متن کتاب آمده مشکوک است، و به همین سبب همه مفسران آن را در بین دو قلاب جای داده‌اند.

(۲) ۲۸؛ الف ۷.

(۳) Conviction

(۴) Persuasion در ترجمه قدیم عربی قنوع آمده است. امروز معمولاً اقتناع می‌گویند ولی چون متعدی است در این مورد مخصوص نمی‌توان بکاربرد. (م.)

(۵) Raison

باشد^۱، خواه به دلائلی که گذشت، خواه به این دلیل که، برحسب این رأی، بدیهی است که ظن^۲ متعلق غیر از احساس نخواهد داشت، بلکه [متعلق آن] همان متعلق [احساس] خواهد بود: یعنی تخیل، مثلاً، تألیفی از ظنی که درباره سفید داریم و احساسی که از آن حاصل می‌کنیم خواهد بود، زیرا که مطمئناً آن را نمی‌توان از ظنی که درباره خیر داریم و احساسی که از سفید حاصل می‌کنیم نتیجه گرفت. پس تخیل <در این مذهب> عبارت از گمان بردن درباره همان شیئی است که احساس می‌کنیم، و این بالعرض نیست^۳ ولیکن، در واقع، (بوسیله احساس) چیزهای نادرستی هم مشاهده می‌کنیم که در همان حال، اعتقاد درستی درباره آنها داریم: مثلاً، خورشید دارای حجمی به قطر یک پا بنظر می‌رسد، باینکه یقین داریم که بزرگتر از زمین مسکون ما است. نتیجه‌ای که بدست می‌آید این است: یا ما ظن^۴ صحیحی را که داشته‌ایم، باینکه هیچ گونه دگرگونی برشیء وارد نیامده، و در تیقن خود ما نیز فراموشی یا دگرگونی راه نیافته است، از دست داده‌ایم، یا اینکه ظن^۵ صحیحی که داشته‌ایم باقی است، و در این صورت ظن^۶ واحدی، هم باید درست و

(۱) انتقادی است که به طیمائوس (۵۲ الف) و سوفسطائی (الف ۲۶۴) وارد می‌کند، و همچنین می‌توان آن را به رساله تئنتوس (ج ۱۰۲) و رساله فیلبوس (ب ۳۹) نیز راجع ساخت.

(۲) متعلق احساس و ظن در این مذهب از هر جهت یکی است، نه اینکه احساس به کیفیت معینی از شیء (مانند سفید) مربوط باشد و ظن به کیفیت دیگری (مانند خیر) تعلق گیرد، یعنی وحدت متعلق آن دو به اختلاف اعتبارات و اعراض از میان برود.

هم نادرست باشد. مع ذلك، ظن صحیح نمی تواند جز در موردی که تغییری، بی آنکه ما بدان آگاه باشیم، درشیء راه یافته باشد نادرست گردد.^۱ در نتیجه آنچه تخیل را به وجود می آورد نه یکی از این اعمال است^۲، نه ترکیب آنهاست. اما^۳ چون شیء متحرک نیز می تواند خود شیء دیگری را به حرکت

(۱) سرتاسر این قطعه (۲۸؛ الف ۲۴-۲۸؛ ب ۹) مقرون به اشکال است. ارسطو نظریه افلاطون را که برطبق آن تخیل تألیفی از احساس و ظن، یاربیطی در میان آن دو است، انتقاد می کند. اگر مثال خورشید را در نظر بگیریم می بینیم که احساس و ظن بر همدیگر منطبق نیست؛ پس این ترکیب یاربیط چگونه است؟ دو احتمال می توان داد: احتمال اول اینکه ظن صحیح از میان رفته باشد، و آن یا بدین ترتیب میسر است که شیئی خود بدون اینکه ما بدانیم تغییر یابد، یا بدین ترتیب که بر خود ما دگرگونی عارض شود، بدین ترتیب که استدلال دیگری نظر ما را تغییر دهد، و اگر هیچ کدام از این شروط تحقق نیابد ممکن نیست که ظنی را که داشته ایم از دست دهیم. اما احتمال دوم این است که ظن صحیح همچنان محفوظ باشد، در این صورت اگر، با حفظ ظن صحیح، ظنی مطابق با احساس (که نادرست است) حاصل کنیم، ناچار ظن واحدی هم باید درست و هم نادرست باشد، و این باطل است. پس ارسطو بعد از دفع همه این احتمالات به خود حق می دهد که این نتیجه را بگیرد که تخیل خود عملی اصیل است، و هم با ظن و هم با احساس تفاوت دارد.

(۲) یعنی ظن و احساس.

(۳) ارسطو، بعد از اینکه نشان داد که چه حالاتی است که تخیل را با آنها نمی توان یکی دانست، می خواهد راجع به اینکه تخیل چیست بحث کند، تا این بحث منتهی به تعریف حقیقی تخیل در ۲۹؛ الف ۱، شود. استدلال او چنین است: از یک طرف، حرکتی می تواند حرکت دیگری را به وجود آورد و بقیه حاشیه در صفحه بعد

در آورد؛ و چون تخیل گوئی قسمی از حرکت است، و نمی تواند بدون احساس به وجود آید؛ بلکه فقط در موجودات حسّاس، و نسبت به اشیائی که متعلق احساس است، حاصل می شود؛ بعلاوه، چون حرکت می تواند از احساس بالفعل حاصل شود و این حرکت ناچار مشابه با احساس است.^۱ — اگر این مقدمات را قبول کنیم <، بالضروره چنین حرکتی^۲ نخست باید بدون احساس و بدون تعلق به موجودات حسّاس نتواند به وجود آید، از آن پس باید صاحب خود را قادر بدان سازد که فاعل بسیاری از اعمال و منفعل از آنها گردد، بالاخره خود درست یا نادرست باشد.^۳ — اما دلایل این نتیجه

بقیه حاشیه از صفحه قبل

حرکت دوم شبیه حرکت نخستین است؛ از طرف دیگر، همان طور که شیء محسوس علت حرکتی است که احساس را به وجود می آورد، احساس نیز، که حرکت نخستین است، علت حرکت دومی است که تخیل را حاصل می کند. و بدین ترتیب تخیل منحصر به موجودات حسّاس نمی شود، تنها به اشیائی که متعلق احساس باشد تعلق می گیرد و بوسیله احساس بالفعل به وجود می آید. با توجه بدین مقدمات، حرکت ثانوی، یعنی تخیل اولاً وابسته به احساس است ثانیاً صاحب خود را به اقسام مختلفی از فعل و انفعال قادر می سازد، ثالثاً می تواند درست یا نادرست باشد. — خبر این جمله طولانی در سطر ۱۴ می آید.

(۱) یعنی حرکت ثانویه تخیل باید مشابه با حرکت اولیه احساس باشد.

(۲) یعنی تخیل.

(۳) بنابراین حرکت تخیلی با شروط و احوالی که قبلاً تعیین شده بود

مطابقت دارد.

اخیر چنین است. احساس محسوسات مختصه همواره درست است، یا لا اقل، موضوع حدّ اقلّ خطائی است که امکان دارد^۱. ادراک اینکه این محسوسات خاصّ از جمله اعراض است^۲ در مرحله دوم حاصل می شود، و در این مورد^{۲۰} است که خطا می تواند راه جوید: زیرا در اینکه محسوس سفید است نمی توان بر خطا بود، اما در اینکه سفید فلان شیء معین یا شیئی دیگر باشد، خطا ممکن است. در مرحله سوم ادراک محسوسات مشترك واقع است، یعنی محسوساتی که مشتقّ از محسوسات بالعرضی است که محسوسات مختصّ بدانها تعلّق دارد^۳: یعنی، مثلاً، حرکت و عظیم که اعراضی از محسوسات مختصه است و در احساس آنها حدّ اکثر امکان برای وقوع خطا حاصل است. اما^{۲۵}

(۱) رجوع شود به ما بعد الطبیعه کتاب گاما ۱۰۱۰ ب ۲-۲۶ که ارسطو در آن تمایز ادراکات طبیعی را از ادراکات اکتسابی مقرر می دارد.
(۲) محسوسات بالعرض خود همان اشیائی است که محسوسات مختصه اعراض آنها است. مثلاً، سفید که محسوس مختص است عرضی از پسر کلثون است که خود محسوس بالعرض است (رجوع شود به کتاب دوم ۱۸ الف ۱۸ و کتاب سوم ۲۵ الف ۲۱).

(۳) سفید محسوس مختص است، یعنی شیئی است که ما آنرا با احساس خاص بینائی ادراک می کنیم؛ کلثون محسوس بالعرض است، یعنی در آن موقع که ما شیء سفید رنگی را با احساس خاص ادراک می کنیم بالعرض این احساس را نیز می کنیم که این شیء سفید رنگ کلثون است. یعنی در واقع خود اشیاء محسوس بالعرض است، و کیفیاتی که بآنها تعلّق دارد و متعلّق ادراک یکی از حواس اختصاصی واقع می شود محسوس خاص است، و بعضی از امور و احوال که از محسوسات بالعرض یعنی از خود اشیاء مشتق می شود، مانند حرکت و عظیم، محسوسات مشترك است.

حرکتی که تحت تأثیر احساس بالفعل حاصل می‌شود^۱، بر حسب اینکه از کدام یک از این انواع سه‌گانه^۲ احساس^۳ ناشی شده باشد مختلف خواهد بود. نوع نخستین، مادام که احساس حاضر باشد، درست است^۴؛ دو نوع دیگر^۵، خواه در حضور احساس خواه در غیاب آن، خاصه در موقعی که محسوس در فاصله^۶ دوری قرار دارد، می‌تواند نادرست باشد. — بنابراین، اگر تخیل دارای صفت دیگری غیر از آنها که بیان کردیم نباشد^۷، و اگر خود همان باشد که ما گفتیم، در تعریف آن می‌توان گفت که حرکتی است که بوسیله^۸ احساس بالفعل تولید می‌شود. و چون بینائی عالی‌ترین حواس است [اسمی که برای]

(۱) منظور همان حرکت ثانویه یعنی تخیل است.

(۲) یعنی انواعی که هم اکنون مذکور شد و عبارت بود از: ادراک محسوس مختص، ادراک اعراض، و ادراک محسوسات مشترك. — حرکتی که تخیل را پدید می‌آورد و نتیجه^۱ حرکت اولیه^۲ احساس است، بنابر اختلاف ماهیت امر محسوسی که این حرکت اولیه یعنی احساس را موجب شده است، به انواع مختلف در می‌آید. هرگاه علت حرکتی که تصویر خیالی به دنبال آن آمده است محسوس مختص باشد در تمام مدتی که محسوس اصلی حاضر است تخیل با صائب است، و اگر علت این تصویر احساس اعراض یا محسوس مشترك باشد مخصوصاً وقتی که محسوس از فاصله^۳ دوری ادراک شود صواب یا خطا در تخیل با راه می‌جوید.

(۳) نوع نخستین از حرکت ثانویه یعنی از تخیل.

(۴) یعنی دو نوع دیگر از حرکت ثانویه و یاد و نوع دیگر از تصاویر خیالی.

(۵) این صفات که برای تخیل بیان شده عبارت است از: تعلق آن به احساس، حضور آن در موجودات حساس و امکان وقوع خطا در آن.

تخیل [در زبان یونانی آمده^۱] مشتق از اسم [یست که برای] نور [در این زبان آمده^۲] است، زیرا که بینائی بدون نور ممکن نیست. و بسبب دوامی که تصاویر خیالی دارد، و مشابهتی که با احساسات از خود ظاهر می‌سازد، ۵ حیوانات بیشتر اعمال خود را تحت تأثیر آنها انجام می‌دهند، بعضی بسبب اینکه دارای عقل نیستند، - و آنها به‌آئند، - و بعضی دیگر بسبب اینکه عقل آنها گاهی بر اثر شهوت یا بیماریها یا خواب تیره می‌شود: و این حال افراد انسان است.

در باب ماهیت تخیل و علت آن^۳ به همین قدر اکتفا می‌شود.

(۱) فنتاسیا Phantasia.

(۲) فاوس Phaos.

(۳) هم علت فاعلی و هم علت غائی.

۱۰ اینک در آن جزء از نفس نظر کنیم^۱ که نفس^۲ بوسیله آن می شناسد و می فهمد، اعم از اینکه این جزء مفارق باشد^۳، یا اینکه مفارقت آن، نه از لحاظ امتداد مکانی^۴، بلکه تنها از لحاظ منطقی باشد. باید دید که این قسمت [از نفس] را چه فصل ممیزی است^۵ و بالاخره تعقل چگونه حاصل می شود.

(۱) یعنی عقل در مقابل قسمتهای دیگری از نفس مانند تغذی و احساس و تخیل که تا کنون مطالعه کردیم و جمله آنها جنبه غیر عقلی نفس را می رسانید.

(۲) ارسطو در کتاب اول نفس (۴۰۸ ب ۱۳) گفته است که بجای اینکه گفته شود: «نفس می شناسد و می فهمد» بهترین است که بگوئیم: «انسان می شناسد و می فهمد» تا توجه به هیئت تألیفیه حاصله از بدن و نفس یا ماده و صورت کرده شود.

(۳) یعنی دارای وجودی مستقل از سایر قوای نفس و در نتیجه مجرد از خود بدن باشد (۴۰۳ — الف ه). و بدین ترتیب مسأله مفارقت و تجرد عقل مطرح می شود.

(۴) منظور از مفارقت برحسب مکان (Selon le lieu) یا برحسب بعد (Selon l'étendue) استقلال واقعی و طبیعی آن است.

ه) یعنی تفاوت آن با سایر قوایی که تا کنون دیده ایم چیست؟

اگر تعقل شبیه احساس باشد^۱، فکر یا عبارت از انفعالی است^۲ که تحت تأثیر شیء معقول حاصل می‌شود یا در امر دیگری از این قبیل است. پس این قسمت از نفس با اینکه قابل اخذ صورت است باید انفعال ناپذیر^۳ باشد؛ و ۱۵ با اینکه [بالفعل] خود آن صورت نیست بالقوه همان باشد^۴، و عقل نسبت به معقولات چنان باشد که قوه حاسه نسبت به محسوسات است. بالتبع عقل از آن حیث که همه چیز را می‌اندیشد باید بالضروره، چنانکه آناکساگورس گفته است، عاری از مخالطت باشد^۵، تا بتواند حکم کند، یعنی بشناسد؛

(۱) چون هردو از قوای حاکمه است.

(۲) چنانکه احساس خود چنین است.

(۳) تا نتواند صوری را که دریافت می‌دارد دیگرگون سازد.

(۴) عقل بالقوه همان چیزی است که معقول خود بالفعل چنان است. احساس نیز در این مورد مانند عقل است، یعنی صورت شیء را بدون ماده آن می‌پذیرد.

(۵) درباره منظور ارسطو از اینکه گفته است عقل باید عاری از مخالطت باشد مفسران اختلاف نظر یافته‌اند. فیلوپون و به تبع او طماس قدیس و سایر مدرسیون گفته‌اند که منظور این است که عقل با ماده مخالطت ندارد، یعنی اعتقاد ارسطو این است که قوه ناطقه نفس از بدن مستقل است، و به همین سبب می‌تواند بعد از بدن باقی باشد. این تفسیر را می‌توان قبول داشت و آنچه بعداً در سطر ۲۴ و ۲۵ آمده است مؤید این معنی است. اما بعضی از مفسران جدید مخصوصاً هیکس Hicks، به سبب استشهادی که ارسطو به قول آناکساگورس کرده است، خواسته‌اند که با رجوع به اوصافی که آناکساگورس برای عقل بر شمرده است بیان ارسطو را تفسیر کنند و از این رو گفته‌اند که منظور ارسطو این است که عقل با معقولاتی که آنها را می‌شناسد مخالطت ندارد.

۲۰. زیرا که، اگر صورت خاص خود را نیز در جنب صورت خارجی پدیدار سازد، مانع صورت اخیر و معارض با تحقق آن می‌شود^۱. از اینجا این نتیجه برمی‌آید که [عقل]^۲ نیز ماهیت خاصی جز وجود بالقوه ندارد. بدین ترتیب جزئی از نفس که آنرا عقل می‌نامند (و منظور من از عقل چیزی است که نفس بوسیله آن فکر می‌کند و اعتقاد می‌یابد^۳)، قبل از تفکر هیچ گونه واقعیت بالفعل نیست^۴. نیز، به همین دلیل موجه نیست که عقل را مخالف با بدن بدانیم زیرا اگر چنین می‌بود کیفیت معینی از سردی یا گرمی در آن راه می‌یافت، یا اینکه حتی، مانند قوه حساسه، آلتی می‌داشت^۵؛ و حال آنکه، در واقع، عقل را هیچ آلتی نیست. بدین ترتیب باید قول کسانی را که گفته‌اند^۶ که

(۱) یعنی شیئی که پذیرنده صورتی است خود باید عاری از صورت باشد.

(۲) مانند احساس.

(۳) راجع به فرق فکر نطقی و اعتقاد رجوع شود به حاشیه مربوط به ۲۷؛

ب ۱۶ از فصل سوم دفتر سوم.

(۴) چنانکه می‌دانیم احساس نیز چنین است، مثلاً، بینائی خود هیچ گونه

رنگی ندارد.

(۵) هر گونه مخالطت عقل با بدن مستلزم آن است که کیفیتی محسوس

برای عقل قائل شویم، و آلت جسمانی خاصی که مربوط باین کیفیت است بدان

اختصاص دهیم، چنانکه نفس به تماسی با بدن مخالط است و از این رو بدن

به تماسی آلتی برای آن است در صورتی که عقل را آلتی نیست، و اگر چنین می‌بود

آنرا نمی‌توانستیم قوه محض بدانیم، بلکه خود فعلیتی می‌بود.

(۶) منظور افلاطون است، با اینکه اصطلاح مقرر مثل برای نفس در

بقیه حاشیه در صفحه بعد

نفس مقرّ مثالها یا صورتها است پذیرفت، منتهی با این قید که منظور نفس ناطقه باشد نه تمام نفس، و صورتهاى بالقوه باشد نه صورتهاى بالفعل. — اما آنگاه که توجه خود را به اعضاى حسّی و به خود حسّ معطوف سازیم به وضوح می‌رسد که انفعال ناپذیری^۱ که در قوه حسّاسه است با آنچه در ۳۰ قوه عاقله است مشابه نیست. چه حسّ بعد از اینکه تحریک حسّی بسیار قوی دریافت دارد دیگر قادر به ادراک نیست: مثلاً، به دنبال اصوات شدید صوتی را ادراک نمی‌کنیم، و نیز به دنبال رنگها و بوهای قوی نمی‌توان [رنگی را] دید یا بویی را [شنید]. ولیکن عقل، آنگاه که معقول قوی‌تری را اندیشیده است، درست برعکس [احساس]، قدرت آن به تفکر در معقولات ضعیف‌تر کم نمی‌شود: [و این از آن روست که] قوه حسّ مستقل از بدن وجود ندارد در صورتی که عقل از بدن جدا است. اما عقل همینکه ۵

۱۰۰
۱۰۱
۱۰۲

بقیه حاشیه از صفحه قبل

هیچ یک از محاوراتی که از افلاطون در دست ما است دیده نمی‌شود. به هر صورت این قید که ارسطو بر کلام منسوب به افلاطون افزوده است، یعنی فقط قسمت ناطقه نفس را مقری برای مثالهای بالقوه دانسته است، نه اینکه تمام نفس را مقری برای مثالهای بالفعل بشمارد، نظر افلاطون را، به عقیده بعضی از مفسران دیگرگون می‌سازد؛ اما، به نظر بعض دیگر، با توجه به اصل تذکر افلاطونی (Reminiscence) نمی‌توان گفت که افلاطون قائل به وجود فعلی صور عقلیه در نفس بوده است، زیرا که در این صورت نسیان آنها و لزوم تذکار مجدد آنها مفهومی نداشت (روین، اواخر فصل دوم از قسمت پنجم کتاب ارسطو).

(۱) شاید صحیح‌تر آن باشد که بجای انفعال ناپذیری فعل ناپذیری بگوئیم.

یکی از معقولات گردید، به همان معنی که کسی را که بالفعل عالم است عالم می گوئیم (و این در موقعی است که عالم بنفسه بتواند به فعلیت مرور کند)^۱ حتی در آن موقع نیز عقل به نحوی از انحاء بالقوه است، منتهی نه بدان نحو که قبل از آموختن و یافتن بود؛ و همچنین^۲ عقل در این موقع قادر است که خود را نیز بیندیشد.^۳

۱۰ چون مقدار غیر از ماهیت مقدار است، و آب غیر از ماهیت آب است (و در بسیاری از اشیاء نیز چنین است، ولو در همه آنها چنین نباشد،

(۱) یعنی بعد از اینکه ملکه ای برای او حاصل شود و او بتواند به اراده خود علم خود را فعلیت بخشد.

(۲) در فصل پنجم از دفتر دوم ارسطو انواع مختلف قوه و فعل را تمیز داده و این انواع مختلف را بر احساس تطبیق کرده است. اینک می گوید که عقل نیز به همان ترتیب می تواند به دو معنی بالقوه باشد: عقل را در قبال معقولات اولاً بدین معنی بالقوه می گوئیم که طفل استعداد تحصیل تصوراتی را که هنوز بدست نیآورده است دارد، و چنین استعدادی که نوع اول از قوه است منتهی به حصول ملکه می گردد. این ملکه که عقل را در قبال معقولات حاصل می شود نسبت به مرحله بعدی که این معقولات در آن فعلیت به معنی اخص پیدا می کند، یعنی عقل خود هر وقت که بخواهد به معقولات فعلیت می بخشد، بالقوه است. اما عقل در فعل تعقل جز همان صورتی که بدان می اندیشد نیست، به طوری که می توان گفت که همان صورت است که خود را می اندیشد.

(۳) بعضی از مترجمین عرب (محمد عبدالهادی ابوریحی در مقدمه بر رساله عقل کندی) بجای کلمه «همچنین» کلمه «بلکه» آورده اند و آن را با متن یونانی مطابق تر دانسته اند. م.

زیرا که در بعضی از آنها [شیء و ماهیت آن هردو] یک چیزند^۱، و به همین سبب راجع به ماهیت گوشت و خود گوشت با قوای مختلف حکم می‌کنیم، و یا بهتر آنکه بگوئیم < با قوه واحد >، [منتهی] به انحاء مختلف حکم می‌کنیم^۲. زیرا که گوشت مستقل از ماده وجود ندارد، بلکه مانند

(۱) راجع به استیاز شیء از ماهیت آن رجوع شود به مابعدالطبیعه (فصل چهارم و فصل ششم - از کتاب زتا)، و راجع به اشیائی که ماهیت آنها با خودشان یکی است رجوع شود به (فصل یازدهم از همان کتاب ۱۰۳۶ الف ۳۳ به بعد). - ارسطو می‌گوید که در اشیائی که وحدت عرضی دارند، مثلاً مانند انسان سفید یا سقراط موسیقی‌دان، و همچنین در موجوداتی که با تحقق صورتی در ماده‌ای به وجود آمده‌اند، یعنی اشیاء جزئی و اشخاص فردی، شیء موجود از ماهیت آن جدا است؛ یعنی، مثلاً، سقراط با انسانیتی که در سقراط است یکی نیست. اما شئی که فی‌نفسه وجود دارد، مثل خیر مطلق یا حی مطلق، با ماهیت خود یکی است (مابعدالطبیعه زتا ۶).

(۲) تفسیر این قطعه مقرون به اشکالات عمده‌ایست، و مفسران در باب معنی کلی استدلال ارسطو اتفاق ندارند. ساده‌ترین تفسیرات از ثاسسطیوس Themistius و سیمپلیکیوس Simplicius است که قسمت عمده آنرا هیکس نیز پذیرفته‌است. ارسطو می‌گوید: قوه حساسه برای ادراک شیء متعین، یعنی شئی که مرکب از ماده و صورت است مانند گوشت، کافی است، اما ادراک ماهیت، یعنی مثلاً صورت گوشت، ناشی از قوه دیگری است، و آن عقل است که یا صورتی را که در ماده است و یا صورتی را که جدا از ماده است اخذ می‌کند. اما به سبب وحدت اصلیه‌ای که در نفس است بهتر است که بگوئیم قوه واحدی است که از یک طرف در احساس و از طرف دیگر در عقل به دو نحوه مختلف عمل بقیه حاشیه در صفحه بعد

۱۵ فطوست^۱، صورتی معین برای ماده‌ای معین است^۲. بنابراین در باره سرد و گرم، و همچنین در باره کیفیاتی که گوشت نسبت^۳ معینی از آنها است، بوسیله قوه حساسه حکم می‌کنیم. برعکس، در باره ماهیت گوشت بوسیله قوه دیگری حکم می‌کنیم، که یا خود جدا از قوه سابق است، یا با آن قوه همان رابطه را دارد که بین خط منکسری که مستقیم شده است با خود خط منکسر برقرار است^۴. — همین طور در مورد امور متزع^۵، خط مستقیم

بقیه حاشیه از صفحه قبل

می‌کند، و عقل تنها از آن حیث که مفارق و مجرد است صورتهای مجرد از ماده را دریافت می‌دارد. همان طور که اگر قوه حسی مشترکی برای ادراک سفید و شیرین نداشتیم قادر به ادراک فرق سفید و شیرین نمی‌شدیم، اگر قوه واحدی برای شناختن شیء و ماهیت آن نداشتیم تمیز این دو از یکدیگر برای ما امکان نداشت، یعنی نمی‌توانستیم صورت شیء را از خود شیء که مرکب از ماده و صورت است بازشناسیم.

(۱) فطوست Camus خمیدگی بینی است، و در اقوال ارسطو برای تمثیل صورتی که در ماده تحقق یافته است شایع و مستعمل است (مابعدالطبیعه کتاب اپسیلون ۱۰۲ ب ۲۲ و کتاب زتا ۱۰۳ ب ۸).

(۲) برعکس ماهیت گوشت که اسری غیرمادی است، یعنی تنها صورت است.

(۳) منظور نسبت ترکیب یا جهت امتزاج Raison de melange است.

۴- تشبیه مبهمی است که موجب اختلاف نظر در تفسیر گردیده است،

ثابسطیوس که تفسیر او را بر مطلب سطر ۱۳ پذیرفتیم در این باره می‌گوید که عقل آنگاه که صورتهای را فی نفسه می‌شناسد، مانند خط مستقیم (یا خط منکسری

بقیه حاشیه در صفحه بعد

[یا سطح مستوی] مانند فطوست است، زیرا که منضم به کم متصل است.^۱ اما ماهیت آن، لا اقل اگر ماهیت خط مستقیم غیر از خود آن خط باشد، چیز دیگری است^۲، و مثلاً می توان آن را ثنائی^۳ فرض کرد: پس، بوسیله^{۲۰} قوه دیگری، یا بهتر آنکه بگوئیم، به نحو دیگری > از همان قوه واحد است که آنها را تمیز می دهیم^۴. بنابراین، چون اشیائی > که متعلق معرفت است < به طور کلی^۵ قابل مفارقت از ماده خویش است در مورد اعمال عقل

بقیه حاشیه از صفحه قبل

که مستقیم شده است) بسیط است، و آنگاه که اجسام متعین، یعنی مرکب از صورت و ماده، را ادراک می کند، مانند خط منکسر مرکب است.
 ۵- رجوع شود به فصل اول از دفتر اول ۴۰۳ ب ۱ و حاشیه مربوطه. -
 امور منتزع مثل مفاهیم ریاضی.

(۱) منظور این است که مفاهیم ریاضی نیز ماده ای دارد که ماده منطقی یا معقول است، مثلاً ماده خط مستقیم (یا سطح مستوی) کم متصل یا امتداد مکانی است، و صورت خط مستقیم (یا سطح مستوی) مثال «دو» است چنانکه ماده فطوست بینی و صورت آن خمیدگی است. برای توضیح این مطالب رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب زتا ۱۰۳۶ ب ۱۱.

(۲) یعنی چیزی غیر از خط مستقیمی است که منضم به کم متصل باشد.

(۳) Dyade این عقیده خاص فیثاغوریان و افلاطون است که یک را نقطه و دو را خط و سه را سطح و چهار را حجم می دانند.

(۴) رجوع شود به حاشیه مربوطه به ۴۲۹ ب ۱۴.

(۵) یعنی چه در اشیاء محسوس و چه در مفاهیم ریاضی.

نیز چنین است.^۱

اما این اشکال را می‌توان پیش آورد که اگر عقل بسیط و نامنفع است، و چنانکه آناکساگورس گفته است^۲، هیچ وجه مشترکی با هیچ چیز ندارد، چگونه می‌تواند تفکر کند، زیرا که تفکر عبارت از حصول انفعال معینی است؟ و در واقع، از حیث تعلق ماهیت مشترکی به دو عامل است که گوئی یکی از آن دو فاعل و دیگری منفعَل می‌شود^۳. — مسأله دیگر این است که آیا عقل خود معقول است؟ چه [از دو حال بیرون نیست]: یا اینکه باید عقل به معقولات دیگر [نیز] تعلق داشته باشد، و آن در صورتی است که معقولیت عقل به سبب چیز دیگری جز خود عقل نباشد و همچنین معقول از حیث نوع شیء واحدی باشد؛ و یا اینکه باید عنصری خارجی که با عقل

(۱) چنانکه قبلاً دیده‌ایم با احساس کیفیات اشیائی را که مرکب از ماده و صورت است ادراک می‌کنیم، ولیکن با عقل، چنانکه مفسران یونانی بیان کرده‌اند، صوری را که تعلق به مواد معینی دارد (مثل فطوست)، یا صوری را که مفارق از مواد معینی است (مثل خمیدگی بطور کلی)، ادراک می‌کنیم و بهر صورت بهتر آن است که بگوئیم که این هر دو یک قوه است، منتهی این قوه به دو نحو مختلف عمل می‌کند، زیرا که در حقیقت نمی‌توانیم آنها را دو قوه‌ای که واقعاً بایکدیگر اختلاف و تمایز دارند بشماریم.

(۲) قطعه ۱۲ د.

(۳) فعل و انفعال مستلزم این است که در بین شیء فاعل و شیء منفعَل از حیث جنس مشارکت باشد و از حیث نوع اختلاف. برای تفصیل مقال مراجعه شود به کتاب کون و فساد، I، ۷، ۳۳۳ ب، ۲۹.

آمیخته است آن را معقول گرداند، چنانکه در معقولات دیگر چنین است.^۱ -
 آیا بهتر نیست^۲ که قسمی را که سابقاً در انفعال تمیز داده و حصول آن قسم
 از انفعال را بر اثر یک عنصر مشترك دانسته ایم از سر گیریم، و بگوئیم که^{۳۰}
 عقل بالقوه، به نحوی، همان معقولات است، ولیکن بالفعل، قبل از اینکه تفکر
 کند هیچ کدام از آنها نیست؟ و آن را باید مانند لوحی دانست که هیچ چیز
 بالفعل نباشد^۳: این حالت درست همان است که عقل را حاصل است^۴ -

نکته

(۱) اگر عقل و معقول با همدیگر وحدت داشته باشند دو فرض پیش
 می آید: یا اینکه عقل، بنفسه و بدون احتیاج به سبب دیگری جز خود آن، معقول
 است، و معقول نیز از نوع واحدی است؛ در این صورت لازم می آید که همان طور که
 عقل معقول است معقول نیز عقل باشد، یا به عبارت دیگر، تمام معقولات یعنی
 هر آنچه به عقل در می آید، خود دارای عقل باشد، یعنی معقولات همگی بتوانند
 تفکر کنند. و یا اینکه عقل به سبب یک عنصر خارجی که همواره در آن حاضر
 و مستقر است معقول باشد، چنانکه در مورد معقولات دیگر نیز چنین است؛
 در این صورت صفت خلوص و بساطت که آنا کسا گورس در عقل تمیز داده و
 در همین فقره از متن اشاره بآن شده است از میان می رود.

(۲) جوابی است که ارسطو به مسأله اول می دهد، و آن این بود که
 عقل هرگاه نامخالط و نامنفعل باشد چگونه می تواند خود را بیندیشد؟ قبلاً
 گفتیم (۱۷؛ ب ۲-۵) که انفعال برد و گونه است؛ و اینکه گوئیم اشتراك عقل
 بالقوه بامتعلق آن در این است که عقل قادر است که با فعلیتی که استعداد خاص
 خود آن حاصل می کند به صورت متعلق خود در آید؛ بدین ترتیب انفعال عقل
 استعدادی است که خود آن برای فعلیت یافتن دارد.

(۳) بدین ترتیب لوح بالقوه همان حروف است، یا به تفسیر اسکندر
 نانوشتۀ لوح بالقوه همان حروف است.

۴- یعنی عقل نیز بالقوه همان معقولات است نه بالفعل.

بعلاوه عقل خود معقول است، همان طور که معقولات چنین است.^۲ چه، در مورد واقعیات غیر مادی در بین اندیشنده و اندیشیده یگانگی است، زیرا که علم نظری و آنچه معلوم این علم است هر دو یک چیز است (اما این که بچه سبب همواره نمی اندیشیم بحثی است که [برای موقع دیگری] باقی می ماند)^۳. برعکس^۴، در اشیائی که مشتمل بر ماده است هر کدام از معقولات

(۱) جواب ارسطو به مسأله دوم مطرح می شود و آن این بود که عقل چگونه می تواند متعلق خاص خود باشد؟ در اینجا دو حالت پیش می آید: یا آنچه معقول عقل است غیر مادی است، یعنی از امور بسیطة اولیه غیر منقسمه، یا به عبارت دیگر، معقول بالفعل است؛ در این صورت بین عقل و معقول اتحاد حاصل است، یعنی تفکر، اعم از اینکه انسانی یا الهی باشد (مابعدالطبیعه لاند ۱۰۷۲ ب ۲۰)، همینکه معقول را دریافت، خود را می اندیشد، به عبارت دیگر، در همان تماسی که با متعلق خود می گیرد و آن را می اندیشد، خود نیز معقول می شود.

(۲) یعنی معقول است.

(۳) اگر عقل همان معقول باشد چون عقل همیشه در نزد خود حاضر است می باید همیشه بالفعل در حال اندیشیدن راجع به معقول باشد؛ پس چرا چنین نیست؟ یعنی چرا عقل دائماً در حال اندیشیدن نیست؟

(۴) حالت دوم از مسأله دوم اینکه: اشیاء مادی، یعنی صوری که در مواد معین تحقق دارد، تنها بالقوه معقول است. مگر اینکه عقل آنها را به معقولات بالفعل تغییر دهد، یعنی از ماده خود تجرید نماید. از این رو این قبیل معقولات عقل نمی توانند بود زیرا که در عمل تعقل عقل فقط در موقعی با معقول یکی است که این معقول بالفعل باشد. خلاصه کلام در مورد اتحاد عقل و بقیه حاشیه در صفحه بعد

فقط بالقوه جای دارد. و از اینجا برمی آید که به این معقولات عقل نمی تواند تعلق گیرد (زیرا که عقل قوه ای برای این قبیل اشیاء جز با خروج آنها از ماده خودشان نیست) ، در صورتی که معقولیت به خود عقل [همچنان] تعلق خواهد داشت .

بقیه حاشیه صفحه قبل

معقول این است: اگر معقولات مجرد را در نظر بگیریم عقل معقول است و معقول نیز عقل است ؛ ولیکن اگر منظور ما تعقل اشیاء مادی باشد عقل معقول است اما معقول عقل نیست ، مگر در موقعی که عقل این معقولات بالقوه را که در اشیاء مادی است فعلیت بخشد و معقول بالفعل گرداند .



< عقل فعال ۱ >

۱۰ اما چون، در تمام طبیعت ۲، نخست چیزی را که ماده‌ای برای

(۱) ارسطو اصطلاح عقل منفعل را فقط یکبار در اوایل همین فصل (۴۳۰- الف ۲۴) بکار برده ولیکن در هیچ موردی عنوان عقل فعال را بمیان نیاورده است، و تمییز این دو صورت عقل از یکدیگر و تسمیه یکی از آن دو به عقل فعال از مفسران آثار او است.

(۲) در جهان زیر ماه هر گونه تولیدی بعمل آید، اعم از تولید طبیعی یا صناعی، ماده تولید و علت فاعلی آن از همدیگر متمایز است: به همین سبب این دو عامل باید در نفس ناطقه نیز وجود داشته باشد. — عاملی که علت فاعلی است چه می‌تواند بود؟ بر حسب اصل کلی که در مابعدالطبیعه کتاب تا ۱۰۴۹ آمده است وجود بالقوه نمی‌تواند فعلیت یابد، مگر اینکه تحت تأثیر وجود دیگری که خود بالفعل است قرار گیرد. عقل منفعل چون قوه محض است بنفسه نمی‌تواند چیزی را بیندیشد بلکه باید تحت تأثیر معقولات فعلیت یابد. اما معقولات خود نیز وجود بالفعل ندارد بلکه در ضمن آنچه متعلق احساس و تخیل است واقع است. از این رو عقلی را باید قبول داشت که معقولات را از اشیاء حسی و تصاویر خیالی بیرون آورد و فعلیت آنها را تحقق بخشد، و این همان عقل فعال است که نسبت آن به معقولات مانند نسبت نور به مبصرات است یعنی معقول را قابل ادراک شدن می‌سازد.

هر مقوله است^۱ (و همان است که بالقوه تمام اشیاء این مقوله است)^۲ تمییز می‌دهیم، سپس چیز دیگری را [می‌شناسیم] که چون مولد همه آنهاست علت و فاعل است، و این همان وضعی است که صنعت نسبت به ماده خود مثالی برای آن است^۳، واجب است که در نفس نیز قائل به چنین فصول ممیزی باشیم. و، در واقع، از یک طرف، در آن عقلی را تمییز می‌دهیم که چون [خود] تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است، و از طرف دیگر، عقلی را < که مشابه علت فاعلی است > زیرا که همه آنها را احداث می‌کند، به اعتبار این که ملکه^۴ ایست که مشابَهت به نور دارد^۵: زیرا که به یک معنی ۱۵ نور نیز رنگهای بالقوه را به رنگهای بالفعل تغییر می‌دهد. و همین عقل است که

(۱) Genre که معنی دقیق آن جنس است، ولی در اینجا منظور ارسطو از جنس اجناس عالیّه یعنی مقولات می‌باشد.

(۲) ماده بالقوه تمام اشیائست که واقع در تحت یک مقوله است، ولیکن بالفعل هیچیک از آنها نیست.

(۳) این رای از آراء اصلی ارسطو است که در طبیعت مانند صنعت عمل می‌شود، یعنی غایتی هست و صورتی بر ماده حمل می‌شود.

(۴) ملکه Habitus بدین معنی که در مقابل عدم Privation واقع است نه بدان معنی که مرحله اول از فعلیت است.

(۵) رجوع شود به همین کتاب ۱۸ ب ۱۳ — منظور این است که رنگها در تاریکی فقط وجود بالقوه دارد، و برعهده نور است که وجود بالقوه آنها را فعلیت بخشد. به همین ترتیب معقولات نیز فقط دارای وجود بالقوه است، و برای فعلیت دادن به معقولات بالقوه عقلی ضرورت دارد که اصطلاحاً آنها عقل فعال نامیده‌اند.

چون بالذات فعل است^۱، مفارق^۲ و غیر منفعل و عاری از اختلاط است؛ زیرا که همواره فاعل اشرف از منفعل، و مبدأ اشرف از ماده است^۳. علم بالفعل با متعلق خود یکی است^۴؛ برعکس، علم بالقوه در فرد بر حسب زمان مقدم است^۵، ولیکن مطلقاً حتی بر حسب زمان هم مقدم نیست، و نمی توان گفت که این عقل گاهی می اندیشد و گاهی نمی اندیشد^۶. و فقط وقتی که

(۱) یعنی از هرگونه انفعال و ماده ای عاری است، در صورتی که عقل منفعل، که در عمل تعقل به صورت معقولات در می آید، بالقوه تمام معقولات است، و از همین رو فعل محض نمی تواند بود.

(۲) عقل فعال بالفعل مفارق از بدن است. صفت مفارقت (این کلمه را مفارقت پذیری هم می توان ترجمه کرد) و عدم انفعال و عدم مخالطت را، که در فصل پیش ارسطو مطلق به عقل نسبت داده بود، اینکه مختص و محدود به عقل فعال می گرداند.

(۳) عقل منفعل، که بالقوه تمام معقولات است، تابع عمل عقل فعال است و عقل فعال از آن حیث که فعال است اشرف از عقل منفعل است، زیرا که عقل منفعل تحت تأثیر و فعالیت عقل فعال فعلیت می یابد. مبدأ (Principe) اریخه اعم از علت فاعلی یا غائی است، و مبدأ حرکت بدین معنی برتر از ماده ایست که متحرك بدین مبدأ است.

(۴) مابعدالطبیعه فصل نهم از کتاب لائدا. عقل فعال فعلیت است؛ اما نباید تصور کرد که این فعلیت در معقول به حال بالقوه است، زیرا که در عقل فعال بین عقل و معقول اتحاد وجود دارد.

(۵) یعنی مقدم بر علم بالفعل است، و بنابراین علم بالقوه از علم بالفعل متمایز است؛ و چون علم بالفعل با متعلق خود یکی است، علم بالقوه از متعلق علم نیز متمایز است.

(۶) مابعدالطبیعه ۱۰۴۹ ب ۱۷ از کتاب تتا. — از لحاظ واقعیت فعل بقیه حاشیه در صفحه بعد

مفارق^۱ شود چیزی جز آنچه بالذات همان است نیست^۲، و تنها او است^۳ که

بقیه حاشیه از صفحه قبل

همیشه مقدم بر قوه است، و علم بالفعل مقدم بر علم بالقوه و عقل فعال مقدم بر عقل منفعل است؛ یعنی عقل بالفعل مسبوق به هیچ گونه قوه‌ای نیست. و اینکه درباره عقل منفعل گفتیم (۳۰؛ الفه) که عقل همواره نمی‌اندیشد درباره عقل فعال نمی‌توانیم گفت.

(۱) منظور مصنف را، بنا به تفسیر زابارالاوهیکس، می‌توان چنین دریافت که عقل فعال به طور انتزاعی از عقل منفعل مفارق می‌شود، و تنها در این صورت است که او همان ذات خویش است، و بین خود او و ماهیت او هیچ گونه تمایز نیست. اما این فرض را نیز می‌توان کرد که ارسطو مفارقت واقعی را برای عقل فعال منظور داشته است تا بتواند آن را متعالی Transcendant و فنا ناپذیر بداند. (۲) می‌توان بدین ترتیب نیز ترجمه کرد که: «این عقل فقط وقتی که مفارق باشد همان است که بالذات چنانست».

(۳) مرجع ضمیر «او» همان «طبیعت ذاتی» است. ماهیت عقل فعال تنها چیزی است که در وجود ماجنبه ازلی دارد. — راجع به عقل فعال غوغای زیادی برخاسته که تا کنون فرونشسته است. بر طبق نظر اسکندر که زابارالا Zabarella نیز از او تبعیت کرده عقل فعال خداست، که از آن حیث که معقول اول است (ما بعد الطبیعه لاند ۱۰۷۲ الف ۲۶-۳۲) منشأی برای هر گونه معقولیت در تمام معقولات دیگر است؛ و در همان حال که عقل منفعل را فعلیت می‌بخشد معقول بالقوه را نیز معقول بالفعل می‌کند. اما این تفسیر را، چنانکه از قدما طوماس قدیس و از متأخرین راس پی برده‌اند، نمی‌توان قبول داشت. زیرا که بآنتایچی که از کتاب لاند برمی‌آید، و در آن ارسطو خدا را وجودی می‌داند که بقیه حاشیه در صفحه بعد

فنانا پذیر و ازلی است^۱. (مع ذلک چون این عقل نامنفع است، یادآوری برای ما حاصل نیست، در صورتی که عقل منفعّل فسادپذیر است)^۲؛ وبدون

بقیه حاشیه از صفحه قبل

فقط درباره خود می‌اندیشد، منافی است. از طرف دیگر، چنانکه پیداست، عقل فعال در نفس انسان که از وحدت برخوردار است جای دارد، و مفارقت آن از نفس نیز وحدت نفس رازیان نمی‌رساند (رجوع شود به سطر ۱۳ و حاشیه مربوطه) و همین کلمه‌ای را که دال بر مفارقت است می‌توان هم مفارق و هم مفارقت‌پذیر معنی کرد، و اگر آن را مفارقت‌پذیر بگوئیم ضمناً قائل شده‌ایم که او در نفس است، منتهی می‌تواند، خواه از راه انتزاع، خواه به‌طور واقعی، از آن مفارقت جوید. در واقع عقل فعال را می‌توان سرتبه‌ای از سلسله موجودات که از موجودات سفلی تا افلاک و بالاخره تا خدا امتداد دارد دانست. — اما تفسیری که این رشد از آن کرده است و عقل فعال را همان عقل الهی که در نفس انسان حاضر است دانسته بدین سبب سردوداست که ارسطو در کتاب لائدا تعالی خدا را به تأکید تمام بیان کرده، و در جای دیگر (کون و فساد ۷۳۶ب ۲۷) نیز گفته است که عقل بالفعل از خارج به بدن جنین می‌آید، یا به عبارت دیگر، از در وارد می‌شود. و چون رأی ارسطو در الهیات بارایی که مشابه با اعتقاد به حلول خدا در انسان باشد منافات بسیار دارد نمی‌توان عقل فعال را در مذهب ارسطو بمعنی خدا دانست.

(۱) در مورد فنانا پذیری عقل فعال می‌توان به کتاب لائدا از مابعدالطبیعه ۱۰۷۰ الف ۲، و یادداشت مفیدی از رودیه Rodier در اخلاق نیکوماخس (۱۱۷ X — ۱۱۸) مراجعه کرد.

(۲) تفسیر قطعه‌ای که در بین هلالین واقع است بسیار دشوار است. اینک تفاسیر مشهوری که از آن به عمل آورده‌اند: الف — نظر پلوتارخس آتنی

بقیه حاشیه در صفحه بعد

عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد^۱.

بقیه حاشیه صفحه قبل

مبنی بر اینکه منظور از این قطعه خطاها و قصورهای حافظه است که در او ان پیری به فزونی می‌رود. ب - نظر ثامسطیوس و سیمپلیکیوس و رودیه، مبنی بر اینکه ارسطو می‌گوید که ما بعد از مرگ خاطره‌ای از حیات گذشته خود محفوظ نمی‌داریم. ج - نظر ترندلنبورگ Trendelenburg و بیهل Biehl و سوسمیهل Susemihl، مبنی بر اینکه ما در حیات کنونی خاطره‌ای از وجود قبلی خویش نداریم. د - نظر هیکس مبنی بر اینکه هیچ گونه خاطره‌ای برای تفکر ازلی که متعلق عقل فعال است مفهوم ندارد، و با این تعبیر این جمله را می‌توان به سطر ۲۶ ارتباط داد که در آن گفته بود که عقل فعال همواره می‌اندیشد؛ یعنی چون عقل فعال جاودانه در حال تفکر بالفعل است قوه حافظه که منظور از آن یادآوری افکاری است که بالفعل در نزد ما حاضر نیست برای او مفهومی ندارد. از این اقوال می‌توان قول دوم را ترجیح داد، و چنانکه راس در مقدمه خود بر مابعد الطبیعه (ص CXLVII) گفته و قول ارسطو در کتاب نفس (۴۰۸ ب ۲-۳۰) مؤید آن است حافظه بعد از مرگ بجا نمی‌ماند؛ زیرا که عقل بالفعل غیر منفعل است و هیچ گونه اثری از گذشت زمان یا از احوال زندگی حاصل نمی‌کند، در صورتی که عقل منفعل که می‌تواند به صورت معقولات درآید تأثیر اوضاع و احوال را می‌پذیرد، و به همین سبب با مرگ فرد زوال می‌یابد.

- (۱) این جمله اخیر: «بدون عقل هیچ چیز نمی‌اندیشد» به طرق مختلف قابل تأویل است: الف - بدون عقل منفعل عقل فعال هیچ چیز را نمی‌اندیشد. ب - بدون عقل فعال عقل منفعل هیچ چیز را نمی‌اندیشد. ج - بدون عقل منفعل هیچ چیز نمی‌اندیشد.

بقیه حاشیه در صفحه بعد

بقیه حاشیه از صفحه قبل

د — بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد. این معنی اخیر را که مطابق با تفسیر راس است تریکو قبول کرده و به همین سبب ترجمه خود را نیز به همان طریق آورده و گفته است که این جمله را می‌توان خلاصه‌ای از تمام فصل دانست، و از همین رو جمله‌ای را که قبل از آن است باید به عنوان جمله معترضه در بین هلالین جای داد.

< اعمال عقل : تعقل مرکبات و تعقل بسائط . >

تعقل بسائط نسبت به اموری حاصل می شود که وقوع خطارا در آنها موردی نیست^۱. اما اموری که قابل خطا و صواب است مرکب از مفاهیمی است که گوئی با هم مفهوم واحدی را صورت پذیر می سازد^۲؛

(۱) نظر ارسطو راجع به حقیقت و خطا در کتاب عبارت ، ۱۶ الف ، ۸ ، و کتاب مابعدالطبیعه ، گاما ، ۷ ، و ابسیلون ، ۴ ، بیان شده است . در این سه مورد ارسطو اکتفا بدین می کند که حقیقت را فقط از احوال فکر بداند (ابسیلون ۱۰۲۷ ب ۲) ، و خطارا حاصل از ارتباطی ناقص و مغلوط ، در بین عناصر بسیطی که طبایع مرکب را صورت پذیر می سازد ، بشمارد ؛ بر حسب این رأی حقیقت فقط مفهوم منطقی پیدا می کند و بحث راجع بدان از حدود مابعدالطبیعه خارج می شود و اطلاق آن بر اشیاء نامنقسم ممکن نمی آید . اما در کتاب بتا ، که مسئله خطا را از سر می گیرد ، تعمق بیشتری نشان می دهد ، و می گوید که اگرچه حقیقت ، همواره در رابطه ایست که در فکر ما برقرار می شود ، رابطه فکری باید با رابطه وجودی مطابقت داشته باشد . اما ذوات بسیط نامنقسم که با شهود ادراک می شود فقط می تواند متعلق جهل باشد نه متعلق خطا . — مدرسیون قرون وسطی نیز همین نظریه ارسطو را قبول داشته اند .

(۲) نه اینکه فقط به همدیگر انضمام یافته و هر کدام از آنها امتیاز خاص خود را نیز محفوظ داشته باشد .

همان طور که، به قول آمپد کلس^۱، «آنجا که بسیاری از سرهای بی گردن برآمده بود» سپس بر اثر دوستی بهم پیوست، این مفاهیم نیز که نخست جدا از یکدیگر بود^۲ بهم آمیخته می شود: مثلاً دو مفهوم اندازه ناپذیر و قطر [مربع] چنین است^۳. در مورد امور گذشته و آینده، زمان مانند عنصری علاوه [بر خود آن امور] در ترکیب آنها دخیل می شود. در واقع^۴، خطا همیشه در ترکیب قرار دارد: زیرا که حتی اگر تصدیق کنیم که سفید ناسفید است، ناسفید را در ترکیب وارد ساخته ایم^۵. تمام این ترکیبات را تقسیم نیز توان نامید^۶. اما

(۱) قطعه ۵۷ د.

(۲) یعنی مفاهیم نامنقسم.

(۳) دو مفهوم «اندازه ناپذیر» و «قطر مربع» که از هم جدا بوده و هر کدام معنی دیگری داشته است، بهم پیوسته و مفهوم واحدی را پدید آورده است که اندازه ناپذیری قطر باشد. و این معنی واحد، یعنی اینکه می گوئیم که قطر مربع اندازه ناپذیر است، با فعل واحدی از تعقل قابل ادراک است. منظور از اندازه ناپذیری قطر که مثال شایعی در اقوال ارسطوست این است که قطر مربع را با ضلع آن نمی توان پیمود، زیرا که ضلع مربع باید به ضریب اصم برسد تا قطر آن بدست آید ($d = a\sqrt{2}$) و چنین چیزی موهوم است.

(۴) این جمله مستقیماً به سطر ۲۱ مربوط می شود و عبارت وارده در بین آن دو را می توان معترضه دانست و در بین هلالین قرار داد.

(۵) یعنی شیئی را که سفید است به خطا ناسفید گفته ایم، و همینکه ناسفید به آن شیء تعلق ندارد دلیل بر آن است که ترکیب ناسفید با آن شیء خطا بوده است، و خطا تنها در ترکیب مکان دارد؛ زیرا که سفید و ناسفید اشیاء

بقیه حاشیه در صفحه بعد

به هر ترتیب ، خطا یا صواب تنها در اینکه کلثون سفید است نیست ، بلکه در این نیز که سفید بود یا سفید خواهد بود وارد است^۱. و مبدای که وحدت - بخش همه این ترکیبات است^۲ عقل است.

اینک گوئیم که چون شیء نامنقسم به دو معنی می آید که یکی از آن دو نامنقسم بالقوه و دیگری نامنقسم بالفعل است ، هیچ مانعی نیست که آنگاه که راجع به طول فکر می کنیم ، فکر ما راجع به شیء نامنقسم (چه طول بالفعل نامنقسم است) در زمان نامنقسم باشد : و در واقع ،

بقیه حاشیه از صفحه قبل

بسیطی است که خود نه خطا می تواند بود و نه صواب. مراجعه به مابعد الطبیعه کتاب گاما ۱۰۱۱ ب ۲۶ نمائید که ارسطو در آن می گوید : اگر بگوئیم وجود موجود نیست ، یا لاوجود موجود است ، خطا است ، و اگر بگوئیم که وجود موجود است ، یا لاوجود موجود نیست ، درست است. ولیکن درباره خود وجود یا لاوجود خطا و صواب بی معنی است. در تأیید کلام او می توان از رسائل سوفسطائی (۲۶۳ ب و ۲۴۰ د - ۲۴۱ الف) و کراتولوس (۳۸۵ ب) نیز استشهاد کرد.

(۶) عمل ذهنی که بوسیله آن اشیاء بسیط را در یک شیء مرکب بهم می پیوندیم همان عملی است که بوسیله آن اشیاء مرکب را به عناصر بسیط خود تقسیم می کنیم ، یعنی در هر دو مورد حکمی اعم از ایجابی یا سلبی صادر می کنیم و در نتیجه پای حقیقت یا خطائی را به میان می آوریم.

(۱) یعنی ، خواه در مرکبات ، خواه در بسائط ، حکم درست یا نادرست تنها در این نیست که محمولی را به موضوعی اسناد کنیم ، بلکه باید مفهوم زمان را نیز در آن وارد سازیم.

(۲) اعم از اینکه خطا یا صواب باشد.

۱۰. به همین نحو است که طول و زمان منقسم یا نامنقسم است^۱. — بنابراین نمی توان گفت که ذهن، در هر نیمه از زمان، درباره کدام جزء از طول فکری کند. چه، تا تقسیم بعمل نیامده است، هر جزئی تنها وجود بالقوه دارد. ولیکن ذهن چون درباره هر کدام از دو نیمه جداگانه فکر کند، با همین عمل زمان را نیز تقسیم می نماید، و در این موقع چنان است که گوئی درباره چندین طول فکری کند. برعکس اگر ذهن درباره طول، از آن لحاظ که مرکب از دو نیمه طول است، فکر کند، این فکر را در زمانی می کند که آن نیز مرکب از دو نیمه زمان است^۲.

(۱) ارسطو بعد از اینکه راجع به وحدت بخشی عقل بحث کرده و وقوع حقیقت و خطا را در ترکیب بسائط و تشکیل اشیاء مرکبه از آنها ممکن دانسته است، اینک راجع به تعقل خود اشیاء بسیط بحث می نماید. اشیاء تقسیم ناپذیر یا بسیط بردو قسم است: ۱- آنها که بالقوه تقسیم ناپذیر است ۲- آنها که بالفعل قابل تقسیم نیست. قسم اول، یعنی تقسیم ناپذیر مطلق، فقط صور نوعیه است که اصلاً استعداد انقسام ولو بالقوه در آنها وجود ندارد، و ارسطو بعد از آن سخن خواهد گفت. قسم دوم خود بردو قسم است: ۱- آنها که غیر منقسم بالذات است، ۲- آنها که غیر منقسم بالعرض است. قسم اول مقادیر متصل است، مثل خط، که اگرچه بالفعل قابل تقسیم نیستند، بالقوه آنها را می توان تا بی نهایت تقسیم کرد. قسم دوم اسوری است که تقسیم ناپذیری آنها از اینجاست که در یک زمان و بایک عمل روحی، که آن نیز تقسیم ناپذیر است، ادراک می شود از جمله آنهاست زمان که مثل هر مقدار متصلی بالفعل تقسیم ناپذیر و بالقوه تقسیم پذیر است (مابعد الطبیعه دلتا ۶ و یوتا ۱).

(۲) ارسطو در اینجا به ایرادی پاسخ می دهد که گویا از مکاریان باشد،

بقیه حاشیه در صفحه بعد

اما درباره شیئی که تقسیم ناپذیری آن از لحاظ کمیت نیست، بلکه از لحاظ صورت است، در زمانی نامنقسم، و با فعلی نامنقسم از نفس، فکرمی کنیم؛ ۱۵

بقیه پاورقی از صفحه قبل

واستدلال مشهور زنون را بیاد می آورد: چگونه می توان یک مقدار تقسیم ناپذیر را در یک زمان تقسیم پذیر مورد تفکر قرار داد؟ زیرا که می باید درباره نیمه طول در نیمه زمان، و در باره نیمه نیمه طول در نیمه نیمه زمان، تفکر کرد و همچنین تا بی نهایت. جواب ارسطو مبنی بر سوازاتی (Parallelisme) است که در میان مقدار متصل و زمان از لحاظ قوه قائل است. عدم انقسام زمان مانند عدم انقسام طول است: مقدار متصلی مانند خط که بالفعل تقسیم ناپذیر و بالقوه تقسیم پذیر است، در زمانی و با عقلی اندیشیده خواهد شد که آن دو نیز بالفعل تقسیم ناپذیر و بالقوه تقسیم پذیر است. اگر به هر کدام از دو نیمه خط فعلیت بخشیم، یعنی در آن خط قائل به تقسیم بالفعل شویم، با همان عمل زمان را نیز تقسیم کرده و به دو نیمه آن فعلیت داده ایم، و بدین ترتیب دو خط بدست آورده ایم که هر کدام در یک زمان و بایک تعقل ادراک خواهد شد، و این هر دو یعنی زمان و تعقل، نیز بالفعل نامنقسم و بالقوه منقسم خواهد بود. اما اگر برعکس عمل کنیم، یعنی دو طول را باهم ترکیب کرده به صورت طول واحد درآوریم، هر یک از این دو طول، که نخست بالفعل بود، بعد از ترکیب فقط بالقوه وجود دارد، و زمانی که در طی آن راجع به این دو طول فکر می کنیم نیز همان حال را دارد، یعنی دو زمان تنها بالقوه وجودشان جدا از یکدیگر می ماند پس اگر کسی پرسد که آیا طی مسافت یا زمان لایتناهی ممکن است یا نه، در جواب او باید گفت که به یک اعتبار، یعنی در مورد مقداری که بالقوه لایتناهی است، امکان دارد، ولیکن به اعتبار دیگر، یعنی در مورد مقداری که بالفعل لایتناهی فرض شود، ممکن نیست (مراجعه شود به کتاب طبیعت فصل هشتم ۲۶۳ الف ۸).

ولیکن عمل تفکّر دربارهٔ <امور تقسیم ناپذیر صوری>، و زمانی که این تفکّر در آن بعمل می‌آید، تنها بالعرض غیر منقسم است، و تقسیم ناپذیری آنها مانند اموری که بالفعل غیر منقسم باشد نیست. در واقع تفکّر ما راجع به آنها به طریق است که امور غیر منقسم بالفعل به همان طریق غیر منقسم است^۱. و حتی در این امور که تنها بالفعل نامنقسم است، چیزی وجود دارد که [مطلقاً] نامنقسم است (ولیکن البتّه مفارق نیست)، و همان است که موجب وحدت زمان و طول می‌گردد، و این عنصر نامنقسم با هر شیء متصلی، اعم از زمان یا طول، همراه است^۲.

(۱) ارسطو در اینجا (از سطر ۱۴ تا سطر ۲۰) اموری را که حتی بالقوه نیز تقسیم ناپذیر است، یعنی نامنقسم مطلق می‌باشد، مطالعه می‌کند، و آنها صور نوعیه است، مثل انسان. در این مورد نیز، بسبب همان موازاتی که قبلاً ذکر شد، تعقل آنها در یک زمان و بایک عمل، که این هر دو نیز حتی بالقوه تقسیم ناپذیر است، ادراک نمی‌کند. زمانی که در طی آن دربارهٔ آنها تفکر می‌کنیم و فعلی که بوسیلهٔ آن این تفکر را بعمل می‌آوریم، مانند مقادیر متصل، که بالفعل تقسیم ناپذیر بود، ولیکن بالقوه قبول تقسیم می‌کرد، نیست، بلکه بالقوه نیز قبول تقسیم نمی‌کند. تقسیم پذیری آنها فقط بالعرض است (زیرا که یک صورت را می‌توان در طی زمان کم‌تر یا بیشتری مورد تفکر قرار داد)، همان‌طور که دسته‌ای از اشیاء نامنقسم به همین طریق نامنقسم بود، یعنی تقسیم ناپذیری بالفعل را بالعرض بدانها نسبت می‌دادیم.

(۲) در این عبارت، چنانکه رودیه گفته است، باید جمله‌ای را بدین صورت مقدر دانست: <اما به یک معنی تمام امور نامنقسم را می‌توان چنین دانست>

بقیه حاشیه در صفحهٔ بعد

- نقطه بنظر ما مثل عدم می آید، و به همین ترتیب است هر گونه انقسامی یا هر شیء نامنقسمی که مانند نقطه باشد. همین سخن را در موارد دیگر نیز می توان گفت: مثلاً در مورد طرز شناسائی که نسبت به سفیدی یا سیاهی حاصل می کنیم؛ زیرا که آنها را به یکک معنی بوسیله اضداد خود می شناسیم. ولیکن لازم است که ذهن شناسنده بالقوه همان ضده باشد، و با آن شیء واحدی را پدید آورد. برعکس، اگر بعضی از علل دارای ضدّی نباشد، چنین علتی ۲۵ [فقط] خویشان را می شناسد و بالفعل، و در حالت مفارقت، وجود دارد.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

یعنی تقسیم ناپذیری مطلق که متعلق به صور نوعیه است، در اشیائی مانند زمان یا طول نیز که فقط بالفعل تقسیم ناپذیر است، از یک جهت صادق است: زیرا که صورت خود زمان یا صورت خود خط موجب وحدت زمان یا وحدت خط می شود مشروط بر اینکه این صور را مانند افلاطونیان دارای واقعیت مفارق نپنداریم.

۱) قسم دیگر از امور تقسیم ناپذیر امور عدسی است، مانند نقطه و اشباه آن. این امور را جز به عنوان عدم اسوری که با آنها متضایف است نمی توان شناخت، یعنی هر معنی عدمی یا هر معنی سلبی بوسیله مفهوم ایجابی که با آن مرتبط است قابل ادراک است، مثلاً، سکون را بعنوان نفی حرکت، و شر را به عنوان نفی خیر، و سیاهی را بعنوان نفی سفیدی، ادراک می کنیم (ما بعد الطبیعه دلتا ۱۰۱۹ ب ۱۲ و گاما ۱۰۵۵ الف ۳۸)، پس نقطه را ذهن به عنوان نفی مقدار متصل می شناسد. اما باید دانست که ذهن برای شناختن عدم یکی از ضدین باید دارای آن هر دو ضد باشد، و باضدی که جنبه سلبی دارد، و در اینجا متعلق شناسائی واقع می شود، یعنی در ذهن ما فعلیت می یابد، اتحاد حاصل بقیه حاشیه در صفحه بعد

<خلاصه> تصدیق عبارت از اسناد محمولی به موضوعی است، و بالتبع، مثل خود اسناد، همیشه می تواند صواب یا خطا باشد. ولیکن در کار عقل همیشه چنین نیست: آنگاه که متعلق عقل ذات، از آن لحاظ که ماهیت است^۱، باشد، همیشه برحق است، ولیکن اگر محمولی را به موضوعی اسناد کند چنین نیست. اما همان طور که ادراک بصری نسبت به محسوسات مختص به خود همیشه درست است (ولیکن اگر منظور این باشد که بدانیم که آیا این شیء سفید انسان است یا نه، ادراک همیشه درست نیست) در مورد امور عاری از ماده نیز امر به همین وجه است^۲.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

کند. پس از اینجا این نتیجه برسی آید که محرك اول که خود نامتحرک است (خدا)، چون ضدی ندارد (ما بعد الطبیعه لانداه ۱۰۷ ب ۱۰)، باید فقط معلوم خاص خود باشد؛ و چون هرگونه تغییری از ضدی به ضد دیگر حاصل می شود، لازم است که فعل محض، یعنی عاری از هرگونه حرکت و تغییری، باشد؛ و چون مقارنه او با ماده موجب می شود که قوه ای برای حرکت و تغیر در میان اضداد وی را حاصل آید باید دارای وجود مفارق باشد.

(۱) فرق ذات و ماهیت این است که ذات تمام خصوصیات یک موضوع حتی اوصاف عرضی آن را شامل می شود، در صورتی که ماهیت جز صفات ذاتی را که در تعریف شیء وارد می شود نمی رساند.

(۲) ماهیت عاری از ماده متعلق خاص شناسائی عقلی است همان طور که محسوسات معلوم مختص حواس مختلفه است و هیچ حسی در علم به محسوس مختص به خود خطا نمی کند. — پایان فصل از سطر ۲۶ به بعد خلاصه ایست از تمام آنچه گذشت، و به همین سبب مترجم فرانسوی روا دیده است که لفظ خلاصه را در ابتدای این فقره بیفزاید.

۷

< عقل عملی >

علم بالفعل بامتعلق خود یکیست. ولیکن علم بالقوه، از لحاظ زمان، در فرد، مقدم است، اگرچه مطلقاً حتی از لحاظ زمان هم مقدم نیست^۱. زیرا که چیزی که صیوریت می پذیرد از وجود بالفعل ناشی می شود^۲. و در واقع، چنان می نماید که محسوس [نهایتاً کاری که می کند این است که] قوه^۳ حسیه را که وجود بالقوه داشت به فعلیت مرور می دهد، زیرا که حس نه انفعال می یابد و نه استحاله^۴. پس در اینجا نوع دیگری از حرکت در میان^۵

(۱) رجوع شود به کتاب سوم فصل پنجم ۴۳۰: الف ۱۹-۲۰. — علم بالقوه در فرد مقدم بر علم بالفعل است، با اینکه اگر به طور مطلق آن را بنظر بیاوریم، بر طبق این اصل که وجود بالفعل مبدأ هرگونه صیوریتی است، علم بالفعل مقدم بر آن خواهد بود.

(۲) مابعدالطبیعه زتا ۷-۹.

(۳) مراجعه شود به ۱۷۵ ب ۳-، و ۲۵۰ ب ۲۶ و مابعدالطبیعه گاما ۱۰۱۰ ب ۳۵-۱۰۱۱ الف ۲. — وجود بالفعل قوه را به دو نحو فعلیت می بخشد یکی اینکه بوسیله حرکت قوه محض را به بلکه مرور دهد، دیگر اینکه بوسیله حرکتی، متفاوت با حرکت نخستین، قابلیت هائی را که در صاحب آن بلکه وجود دارد به ظهور رساند. عمل احساس از نوع اخیر است.

است.^۱ در واقع، حرکت، چنانکه گفته ایم، فعلیت چیزی است که ناتمام است در صورتی که فعل به معنی مطلق، یعنی فعلیت چیزی که کمال خود را بنامی بدست آورده باشد، کاملاً با آن متفاوت است. بنابراین احساس به قول^۲ بسیط و به تصور^۳ بسیط مشابهت دارد؛ ولیکن اگر شیء محسوس مایه لذت یا الم باشد^۴ ذهن با صدور نوعی از حکم ایجابی یا سلبی در پی آن می رود، یا از آن می پرهیزد؛^{۱۰}

(۱) حرکت را معمولاً چنین تعریف می کنند: کمال شیء بالقوه از آن حیث که بالقوه است؛ چنین کمالی را که برای شیء بالقوه حاصل می شود چون ناقص و ناتمام است کمال اول می نامیم، بدین معنی که شیء بالقوه در طی حرکت در حال مرور بسوی فعلیت است بی آنکه فعلیت خود را بتماسی حاصل کرده باشد، و چنین سیری در زمان حاصل می شود. اما کون عبارت از این است که فعلیت تامه بطور دفعی، یعنی در جزء تقسیم ناپذیر زمان که معمولاً به آن تعبیر می شود، حاصل گردد. لفظ تغییر اعم از حرکت و کون یعنی شامل این هر دو نوع است، ولیکن گاهی بجای تغییر نیز حرکت می گویند، مشروط بر اینکه آن را به معنی اعم بگیریم، و با حرکت به معنی اخص که تعریف آن گذشت اشتباه نکنیم. عمل احساس که قابلیت را در موجودی که صاحب احساس است دفعه و بطور کابل فعلیت می بخشد با حرکت به معنی اخص که در شیء ناتمام و ناقص وجود دارد متفاوت است، و اگر آن را نیز حرکت بنامیم باید به معنی اعم آن، یعنی مترادف با تغییر، باشد که هم شامل حرکت و هم شامل کون است.

Enonciation (۲)

Conception (۳)

(۴) احساس محض و بسیط به تصور بسیط تشبیه شده است که با هیچ گونه

بقیه حاشیه در صفحه بعد

و دریافت لذت یا الم همان عمل کردن است به وسیلهٔ قوهٔ حسّاسه بعنوان واسطه، و اینکه آن مرتبط با خوب و بد است از آن حیث که چنانند^۱. پس نفرت و شوق از افعال قوهٔ واحدیست، یا عبارت دیگر، قوهٔ میل و قوهٔ نفرت نه از یکدیگر متمایز است نه از قوهٔ حسّاسه، هر چند که ذات آنها با هم مختلف باشد^۲. — اما در نفس ناطقه صور خیالی^۳ جای احساسات را می‌گیرد، و موقعی که این نفس خوب یا بد را اثبات یا نفی می‌کند، در پی آن می‌رود ۱۵

بقیه حاشیه از صفحه قبل

حکمی اعم از ایجابی یا سلبی همراه نیست. اما اگر این ادراک بالذات یا الم همراه شود، و نفس در جستجوی آن شیء محسوس لذت بخش برخیزد، یا از آن شیء محسوس الم‌آور بگریزد، همین جستجو یا گریز بمنزله حکم ایجابی یا سلبی است که از نفس صادر می‌شود و آن حکم را با احساس مقرون می‌سازد. پس عقل نظری و عقل عملی هر دو با اعمال منطقی نمایان می‌شود.

(۱) یعنی از آن جهت که مطبوع یا رنج‌آورند؛ زیرا که حساسیت نمی‌تواند در نفس مفاهیم خیر و شر تأثیر داشته باشد.

(۲) قوهٔ حسّاسه وقتی که جنبهٔ انفعالی پیدا می‌کند، یعنی مقرون به لذت و الم می‌شود، با قوهٔ حسّاسه به معنی کلی آن، یکی است؛ یعنی قوه‌ای مخصوص که فقط احساس کند، و قوه‌ای دیگر که فقط شوق بورزد، و قوه‌ای جداگانه که نفرت یابد، وجود ندارد، بلکه قوهٔ واحدی است که هم منشأ شوق و هم منشأ نفرت است، و این همان قوهٔ حسّاسه است. و اختلاف آنها تنها در ذوات آنها یعنی در مفاهیم آنهاست.

(۳) Les images.

یا از آن می‌گریزد. از همین روست که نفس هرگز بدون صورت خیالی فکر نمی‌کند^۱. به همین ترتیب است که مثلاً هوا مردمک چشم را دارای کیفیتی می‌سازد که مردمک نیز همین اثر را بر شیء دیگری می‌بخشد (و شنوایی هم چنین می‌کند)، در صورتی که شیء اخیر واحد است و واسطه واحدی را صورت پذیر می‌سازد هر چند که از لحاظ مفهوم کثرت دارد^۲. اما اصلی را که^۳ نفس به وساطت

(۱) متعلق نفس ناطقه (یاستفکره) *L'âme dianoétique, discursive* احساسات لذت بخش یا الم آور نیست، بلکه همان مفاهیم کلی *Concepts* است، و چون نفس ناطقه را از لحاظ عمل در نظر بگیریم، یعنی عقل عملی را ملحوظ داریم، این مفاهیم عبارت از دو مفهوم خیر و شر خواهد بود. حکم این قوه نفس به یاری صورخیالی حسی که نسبت بدان در حکم احساسات است صادر می‌شود، یعنی نفس ناطقه نمی‌تواند بدون صور خیالی به تفکر پردازد، و احکام ایجابی یا سلبی آن، نسبت به مفاهیم نیک و بدی که از خیالات استخراج می‌کند، همان شوق و نفرت آن است (کتاب حافظه ۹، ۴۴؛ ۲۱).

(۲) این قطعه از متن مشوش است و ممکن است تغییری یا سقطی در آن راه یافته باشد. ما حاصل کلام شاید چنین باشد که ارسطو بعد از اینکه گفت نفس بدون خیال فکر نمی‌کند، بلکه حکم ایجابی یا سلبی آن در باره صورخیالی است توجه باین نکته یافته که کار عقل مستلزم وحدت است، زیرا، چنانکه قبلاً دیده ایم (۲۰، ۴ ب ۶)، کار عقل این است که وحدت را، خواه در اشیاء مرکب خواه در اشیاء بسیط، تعقل کند، به همین سبب نباید خود عقل از چنین وحدتی که لازمه کار آن است عاری باشد، و در واقع نیز چنین است؛ زیرا که صورخیالی ادراکات ضعیف است، و همان وحدتی که در خود ادراکات حسی وجود دارد بقیه حاشیه در صفحه بعد

آن حکم می‌کند که شیرین با گرم فرق دارد^۱ قبلاً تعیین کرده‌ایم^۱، ولیکن در اینجا نیز باید آن را باز گوئیم: این اصل واحد است و وحدت آن به معنی وحدتی است که در حد^۲ است. و حسّ مشترك، که بر سبیل قیاس^۳ و از لحاظ عدد واحد است، این محسوسات را در خویشان به طریق واجد است که رابطه آنها در قبال یکدیگر مانند رابطه ایست که در عالم واقع نسبت به هم دارند: زیرا که این اشکال که [حسّ مشترك] چگونه درباره محسوساتی که در زیر یک جنس نیست حکم می‌کند، با این اشکال که چگونه درباره

بقیه حاشیه از صفحه قبل

در صور خیالی آنها موجود است. اما وحدتی که در ادراکات حسی وجود دارد بدین معنی است که مثلاً هوا هم چشم را و هم گوش را متأثر می‌سازد، و اگرچه این تأثیر در هر یک از آنها به نحو دیگریست، حس واسطه‌ای نیز وجود دارد که تحت تأثیر آن هر دو حس مختلف قرار می‌گیرد، یعنی رنگ از حس بینائی و صوت از حس شنوائی بدان منتهی می‌شود. این حد واسطه یا میانجی، که از لحاظ عدد واحد و از لحاظ مفهوم کثیر است، آلت حس مشترك است (نه خود آن حس)، و این آلت مرکز سازمان بدن یعنی قلب است.

(۳) یعنی حس مشترك.

(۱) ۴۲۶ ب ۱۲.

(۲) این وحدت که در قوه حاکمه است مانند وحدتی است که در نقطه هندسی است. نقطه با اینکه واحد و نامنقسم است، از آن لحاظ که حد است، با کثرت نیز منخیتی دارد، یعنی می‌تواند حد مشترکی برای خطوط کثیر باشد، و این خطوط کثیر همگی در آن حد واحد به وحدت برسند.

(۳) Analogie

۲۵ اضدادی مانند سفید و سیاه حکم می نمایند، چه تفاوتی دارد؟^۱ بنابراین فرض کنیم که نسبت «الف» که سفید است به «ب» که سیاه است مانند نسبت «ج» به «د» باشد. از اینجا نتیجه می شود که می توان تناسب را معکوس کرد > و گفت که نسبت «الف» به «ج» مثل «نسبت «ب» به «د» است < . پس اگر «ج» و

(۱) این قطعه بسیار دشوار را جز با رجوع بدانچه ارسطو در فصل دوم از کتاب سوم (۲۶ب۱۲) گفته است نمی توان فهمید. — ارسطو می گوید که مشکل واحدی در دو مورد پیش می آید، و آن دو مورد که از لحاظ مطلبی که محل بحث است فرقی باهم ندارند این است : ۱- چگونه حس مشترك که واحد و نامتقسم است می تواند کیفیاتی را که اختلاف جنسی بایکدیگر دارند (مانند گرم و شیرین) در خود بپذیرد ، یا راجع به اختلاف آنها حکم کند؟ ۲- چگونه می تواند کیفیات مختلفی را که با وجود تعلق به یک جنس ضد همدیگر است (مانند سفید و سیاه) قبول و درباره آنها حکم کند؟ — این دو اشکال یا خود این دو جنبه از یک اشکال را چنانکه در فصل دوم گفته بود نمی توان با تمیز قوه و فعل و تطبیق آن بر حس مشترك حل کرد ، یعنی نمی توان گفت که حس مشترك بالقوه واحد و بالفعل کثیر است ، به همین سبب محسوسات کثیر را بالفعل ادراک می کند و بالقوه وحدت می بخشد. زیرا که اختلاف این کیفیات با یکدیگر بالفعل مورد ادراک است و ادراک ارتباط و وحدت آنها بایکدیگر نیز، با توجه به امتیازی که بالفعل از یکدیگر دارند، حاصل می شود. بلکه باید در حل آن چنین گفت : جنس مشترك مانند حد و نقطه ، بر حسب کاری که انجام می دهد ، و از لحاظ موقع و مقامی که حاصل می کند (۲۷؛ الف ۹) ، واحد و نامتقسم یا کثیر و منقسم می تواند بود. وحدت آن مانند وحدتی است که در قوه حاکمه است و کثرت آن مانند کثرت محسوساتی است که

بقیه حاشیه در صفحه بعد

«د» محمولهائی برای موضوع واحد باشد، مانند «الف» و «ب»، با وجود امتیازی که بالذات نسبت به یکدیگر دارند شیء واحدی تلقی می‌شوند، و همین حکم درباره هر گونه ترکیب دوتائی دیگر [ی که از این محمولها بدست

بقیه پاورقی از صفحه قبل

مورد ادراك آن است. منتهی كثر حس مشترك با كثر محسوسات مشترك هر دو به يك نحو نیست، زیرا كه محسوسات از لحاظ بعد انقسام و تكثر می‌یابند، ولیكن انقسام حس مشترك از این لحاظ است كه به منزله حد مشترك و نقطه مشترك در بین حواس مختلف است. پس قول ارسطو را در متن كتاب چنین باید دریافت كه: «حس مشترك كه بر سبیل قیاس و از لحاظ عدد شیء واحدی است» (یعنی از این جهت كه حد حواس مختلف است كثیر است، ولیكن بخودی خود ونسبت به هر کدام از آنها و از لحاظ قضاوت درباره آنها واحد است) این محسوسات را (یعنی مثلاً شیرین و گرم را) در خویشتن به طریقی واجد است كه رابطه آنها در قبال یکدیگر مانند رابطه ایست كه این محسوسات در عالم واقع (یعنی در حدود عینی خود) نسبت به یکدیگر دارند، یعنی همان طور كه در عالم اعیان، شیرین و گرم، با حفظ تمایز واقعی خود از یکدیگر، در شیء واحدی با هم اشتراك می‌پذیرد، در حس مشترك نیز، با حفظ تمایز مفهوم، مشاركت می‌یابد. یعنی همان طور كه در عالم واقع دو محسوس مختلف با هم یکی نمی‌شود و همیشه از هم جدا می‌ماند در حس مشترك نیز همین جدائی و دوگانگی در میان آنها محفوظ می‌ماند، خواه این دو محسوس مانند گرم و شیرین از اجناس مختلفی باشد، خواه مانند سفید و سیاه اضدادی از جنس واحد باشد. یعنی اشكالی كه وارد می‌شود، و جواب آن، در هر دو مورد یکی است، همان طور كه گرم و شیرین هم در عالم خارج و هم در حس مشترك با یکدیگر

بقیه حاشیه در صفحه بعد

آوریم] نیز جاری است. واگر «الف» را شیرین و «ب» را سفید گرفته بودیم باز استدلال ما به همین نحو بود^۱.

پس قوه عاقله صورتها را در صورخیالی مورد تفکر قرار می دهد. و

بقیه پاورقی از صفحه قبل

مختلف است، سفید و سیاه نیز در این هر دو مرحله از یکدیگر جدا می ماند، منتهی وحدتی که برای حس مشترك قائل می شویم بدین معنی است که آن حد واحدی است برای توجه به این جهات کثیر، یا نقطه مشترکی است برای اتصال و ارتباط این خطوط مختلف. با مثالی که بلافاصله بعد از این قول در تأیید آن آورده می شود این مطلب بیشتر واضح می گردد.

(۱) ارسطو در فقره سابقه اشاره کرد که حس مشترك وحدت عددی و قیاسی دارد، و محسوسات مشترك با اینکه بالذات با یکدیگر مختلف است، از لحاظ تعلق به حس مشترك، که بمنزله اتصال به نقطه مشترك یا تلاقی در حد مشترکی است، با هم یکدیگر وحدت می یابد. و از این حیث تفاوتی در میان محسوسات نیست، یعنی خواه محسوسات از جنس مختلف باشد خواه محسوسات متضادی از جنس واحد، حال در هر دو مورد یکی است. اینکه در تأیید آن مطلب مثالی می آورد که معنی آن نیز مثل خود مطلب مورد مناقشات زیادی در میان مفسران قرار گرفته است و ساده ترین تفسیری که از آن بعمل آورده اند از سیمپلیکیوس و رودیه است. بدین قرار: دو صفت مانند سفید و سیاه داریم که آن دو را به ترتیب الف و ب فرض می کنیم، و دو صفت دیگر باز از یک جنس مانند شیرین و تلخ داریم که آن دو را ج و د نام می گذاریم. در میان آنها

بقیه حاشیه در صفحه بعد

همان طور که در محسوسات است که آنچه این قوه باید در پی آن برود یا از آن پرهیز کند تعیین می شود، وقتی هم که، حتی در غیاب احساس،

بقیه حاشیه از صفحه قبل

می توان چنین تناسبی برقرار ساخت: $\frac{\text{ج (شیرین)}}{\text{د (تلخ)}} = \frac{\text{الف (سفید)}}{\text{ب (سیاه)}}$. حال اگر

این تناسب را معکوس کنیم تناسب دیگری بدست می آوریم:

$\frac{\text{ب (سیاه)}}{\text{د (تلخ)}} = \frac{\text{الف (سفید)}}{\text{ج (شیرین)}}$. چنانکه می بینیم تناسب اول در میان دو محسوس

متضاد از جنس واحد بود و تناسب اخیر که از آن استنتاج شد در میان محسوسات مختلفی است که به جنس واحد تعلق ندارد. حال اگر ج و د (یعنی تلخ و شیرین) در حامل واحدی (یعنی در حس مشترك) جمع آیند عیناً مانند الف و ب از لحاظ عددی شیء واحدی را پدید می آورند و از لحاظ منطقی همچنان مختلف می مانند، یعنی همان اختلافی را که در عالم واقع بایکدیگر داشتند محفوظ می دارند. حس مشترك که عدداً امر واحدی است. منطقی دو حد یک رابطه خواهد بود، و همچنین است سایر ترکیبات دو به دو که می توان از این محمولها بدست آورد، یعنی اگر الف و ج یا ب و د را نیز در حامل واحدی جمع آوریم همین حکم بر آنها صادق می آید. حال اگر الف را شیرین و ب را سفید فرض کنیم باز استدلال ما به همین ترتیب، منتهی به عکس صورت سابق، جاری می شود، یعنی در استدلال سابق از مفاهیمی که در میان محسوسات هم جنس برقرار بود تناسبی را در میان محسوسات غیر هم جنس نتیجه گرفتیم، ولیکن در این استدلال از تناسبی که در میان محسوسات غیر هم جنس برقرار است

تناسبی را در میان محسوسات هم جنس بدست می آوریم: $\frac{\text{الف (شیرین)}}{\text{ب (سفید)}} =$

بقیه حاشیه در صفحه بعد

متوجه صورخیالی می‌شود، بهمان وجه به حرکت درمی‌آید^۱. مثلاً چون مشعلی

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ج (تلخ) پس الف (شیرین) = ب (سفید) د (سیاه) ج (تلخ)
 سابقه از متن است، یعنی منظور از این مثال این است که همان طور که به سهولت می‌توان تصور کرد که دو محسوس متضاد از جنس واحد مثل سفید و سیاه یا شیرین و تلخ می‌تواند در حس مشترك با هم جمع شود، یعنی حس مشترك می‌تواند با حفظ وحدت خود حاملی برای پذیرفتن سیاه و سفید یا شیرین و تلخ باشد، به همین ترتیب تصور این معنی که دو محسوس از دو جنس مختلف مثل سفید و شیرین یا سیاه و تلخ نیز بتواند در حس مشترك جمع شود هیچ گونه اشکالی ندارد. — خلاصه کلام ارسطو از ۳۱ الف تا ۴۱ ب چنین است: کار عقل این است که وحدتی در میان اشیاء برقرار سازد، و چون عقل بر روی صورخیالی کار کند، باید این صورخیالی چنان باشد که بتوان درین آنها وحدتی به وجود آورد. و این وحدت که در بین خیالات حاصل می‌شود مانند وحدتی است که در میان خطوط مختلف به سبب اشتراك آنها در نقطه واحد یا حد واحد به وجود می‌آید، یعنی مدارکات حس، اعم از اینکه مربوط به حواس مختلف یا مدارج مختلفی از حس واحد باشد، در حس مشترك یا آلت حس مشترك جمع می‌شود، و با حفظ اختلاف ذاتی خود می‌تواند با همدیگر مجموعه واحدی را پدید آورد، و فعل مشتركی را نمودار سازد. چون خیالات بدین ترتیب وحدت‌پذیر باشد عمل عقل که ایجاد وحدت است اسکان خواهد یافت.

(۱) فهم این قطعه نیز مقرون به اشکالات مهمه و موضوع تفاسیر عدیده است. خلاصه منظور ارسطو شاید چنین باشد که عقل عملی نمی‌تواند به ادراک بقیه حاشیه در صفحه بعد

- از آتش بینم به وساطت حس مشترک درمی یابیم^۱ که جنبش آن مشعل نزدیک^۵ شدن دشمنی را اعلام می دارد^۲. و برعکس، در موارد دیگر، به وساطت خیالاتی که در نفس است، و بهتر بگوئیم به وساطت مفاهیم کلی، بقیاس حوادث فعلی حوادث آتیه را، چنانکه گوئی رؤیت می کنیم، مورد محاسبه و تأمل قرار می دهیم^۳. و چون امری را در آن مایه خوشی یا مایه رنج شمردیم، از آن می گریزیم یا در پی آن می رویم؛ و در عمل به طور کلی حال برای منوال است. بعلاوه، اموری که مستقل از عمل است، یعنی صواب و خطا، نیز از ۱۰

بقیه حاشیه از صفحه قبل

صورت معقوله، یعنی مفاهیم نیک و بد که طرز عمل آن را معین می سازد، جز در امور حسی نایل آید، و این امور گاه در خود اشیاء محسوس و گاه در خیالات آنها است. مثال نوع اول این است که عقل با دیدن مشعل فروزان، یعنی با ادراک یک امر محسوس، دشمنی را که باید از آن پرهیزد تصور می کند؛ مثال نوع دوم این است که براساس صورخیالی امور آتیه را مورد محاسبه قرار می دهد و درباره آنها اخذ تصمیم می کند.

(۱) ادراک جنبش مشعل یعنی ادراک حرکت و انتساب آن به مشعل کاری است که به وساطت حس مشترک انجام می گیرد، و این از آراء خاص ارسطو است که حرکت متعلق ادراک حس مشترک است.

(۲) در آن روزگار قرار بر این بوده است که هرگاه پاسداری مشعل فروزانی را به حرکت درآورد نزدیک شدن قوای دشمن را اعلام کند، و هرگاه مشعل را در حال سکون نگاه دارد از وصول قوای متحد خبر دهد.

(۳) منظور رؤیت درونی خیالات است، چنانکه گوئی خود اشیاء در مقابل نظر قرار گرفته است.

همان جنسی است که نیک و بد بدان تعلق دارد. منتهی لا اقل با این تفاوت که صواب و خطا مطلقاً وجود دارد، لیکن نیک و بد برای شخص معینی است.^۱

اما اموری که آنها را امور انتزاعی می نامند تفکر عقل راجع به آنها مثل تفکر درباره فطوست است: از آن حیث که فطوست است آن را نمی توان به طور مفارق مورد تفکر قرار داد، ولیکن از آن حیث که تقعر است هر گاه بالفعل درباره آن فکر کنیم، متعلق تفکر ماعاری از گوشتی که تقعر در آن واقعیت یافته است خواهد بود.^۲ بدین ترتیب است که آنگاه که عقل

(۱) عقل عملی کاملاً مستقل از عقل نظری نیست: صواب و خطا که متعلق عقل نظری است و نیک و بد که متعلق عقل عملی است هر دو در یک ردیف قرار دارد، برای اینکه تسلسل کلام بیشتر نمایان باشد می توان قبل از این قطعه چنین عبارتی را مقدر دانست: «عقل عملی چنین است و متعلق آن عمل نیک و بد است، در صورتی که متعلق عقل نظری صواب و خطاست. اما این امور که مستقل از عمل است یعنی صواب و خطا...» اما حداقل تفاوت در بین این دو مقوله از امور این است که صواب و خطا مطلق است ولیکن نیک و بد نسبت به یک شخص یا به یک چیز معتبر است، یعنی جنبه اضافی دارد.

(۲) ارسطو قبلاً گفت که نیک و بد، یعنی متعلق عقل عملی، همواره نسبی است. اینکه از آن نتیجه می گیرد که عقل عملی، که همواره مقید است که به امور اضافی تفکر کند، هرگز درباره امور انتزاعی تفکر نمی تواند کرد. عقل نظری درباره اشیا مفارق فکر می کند: امور ریاضی که فقط اعراضی از اشیا محسوس است، و در واقع از این اشیا مفارقت نمی پذیرد، بوسیله انتزاع ذهنی است که می توان آنها را بمنزله امور مفارق مورد تفکر قرار داد (رجوع شود بقیه حاشیه در صفحه بعد)

راجع به انتزاعیات فکر می کند امور تعلیمی^۱ را با اینکه مفارق نیست، چنانکه گوئی مفارق است، مورد تفکر قرار می دهد. - به طور کلی عقل بالفعل با متعلق خود یکیست، اما اینکه آیا ممکن است که عقل، بی آنکه مفارق از بعد باشد در خصوص امر مفارقی فکر کند، یا چنین چیزی برای آن ممکن نیست، مسأله ایست که بعداً^۲ راجع بدان بحث می کنیم.

بقیه حاشیه صفحه قبل

به مابعدالطبیعه کتاب بیم فصل دوم). به همین ترتیب فرورفتگی جدا از بینی که ماده آن است مورد تفکر قرار می گیرد، ولیکن فطوست فرورفتگی است که در بینی قرار دارد. (راجع به این مثال می توان به حاشیه سطر ۱ از صحنه ۲۹؛ ب از فصل چهارم از دفتر سوم مراجعه کرد).

۱. Mathématiques.

۲) معلوم نیست که اشاره به چه مورد و کدام کتاب است. گویا ارسطر به وعده ای که در مورد چنین بحثی داده هزگز وفا نکرده است [و شاید بتوان گفت که این مطلب نیز مانند بسیاری از الب مربوط به عقل در فلسفه او از ابتدا مقرون به ابهام بوده و به همین سبب فرصتی برای اینکه در ادوار بعد آراء مختلف در تفسیر آن باهمدیگر مقابله و معارضه یابد فراهم آورده است - م.]]



< عقل، حس و تخیل >

۲۰ اینک آنچه را درباره نفس گفته ایم خلاصه کنیم، و این مطلب را از سرگیریم^۱ که نفس از یک جهت خود موجودات است. چه، همه موجودات یا محسوس است یا معقول، و علم از یک جهت بامتعلق خود یکی است، چنانکه حس با محسوس هر دو یک چیز است. اما از کدام جهت چنین است، این همان مطلبی است که باید مورد بحث قرار گیرد.

۲۵ بنابراین علم و احساس مانند متعلقات خود تقسیم می شوند: علم و احساس بالقوه که با امور بالقوه مرتبط است، و علم و احساس بالفعل که با اشیاء بالفعل متناسب است. — و در نفس، قوه حاسه و قوه عاقله^۲ هر دو بالقوه همان متعلقات خویش است که یکی معقول و دیگری محسوس < بالقوه > است. و واجب است که این دو قوه بامتعلقات خود، یا لا اقل با صور این متعلقات، یکی باشند. اما ممکن نیست که خود همان متعلقات باشند، زیرا که آنچه در نفس است خود سنگ نیست بلکه صورت آن است. از اینجا

(۱) ارسطو مطلبی را که سابقاً، خاصه در دفتر ۳ فصل ۴ ص ۴ الف

ص ۳ به بعد، گفته است تکرار می کند.

(۲) Cognitive.

برمی آید که نفس مانند دست است: زیرا همان طور که دست ابزاری برای ابزارهاست^۱، عقل نیز صورت صورتهاست، و حس صورت محسوسات است. ولیکن، چون گوئی از مقادیر محسوس چیزی را وجود مستقل و مفارق نیست، معقولات [نیز] در صور محسوسه وجود دارد، خواه این معقولات از امور انتزاعی باشد که به همین نام نامیده می شود^۲، خواه همه صفات واحوال محسوسات باشد، و از همین روست که، از یک طرف، در غیاب هر گونه احساس هیچ چیز را نه می توان آموخت و نه می توان فهمید^۳، و از طرف دیگر بکار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد، زیرا که خیال با احساس مشابهت دارد، جز اینکه عاری از ماده است^۴. با همه این تخیل از ایجاب و سلب متمایز است، چه، برای اینکه صواب یا خطا صورت پذیر شود، تألیفی از مفاهیم ضرورت دارد. ولیکن <ممکن است سؤال شود که> مفاهیم اولیه چه فرقی با صور خیالی دارد؟ آیا نه چنان است که این مفاهیم،

۱) دست ابزار ابزارهاست، از این حیث که برای بکار انداختن ابزارهای دیگر بکار می آید.

۲) منظور مفاهیم ریاضی است که امور انتزاعی نامیده می شود.

۳) رجوع شود به کتاب آنالوطیقای دوم ۸۱ الف ۳۸ که ارسطو در آنجا

ضرورت احساس را هم برای استقراء و هم برای برهان به ثبوت می رساند.

۴) یعنی به هیچ شیء مادی که هم اکنون در مقابل نظر ما حاضر باشد

مرتبط نیست.

با اینکه بدون صورخیالی نمی‌تواند وجود داشته باشد، خود همان صورخیالی نیست؟^۱

(۱) تفسیر این قطعه از سطر ۱۰ تا اینجا دشوار است. — ارسطو بعد از اینکه گفته خود را از سرگرفت که عقل بدون خیال فکر نمی‌کند، می‌گوید که از اینجا نباید نتیجه گرفت که تخیل با تفکر نطقی هردو یک چیز است؛ تفکر نطقی مستلزم ایجاب و سلب است و مقتضی تألیف مفاهیم. و در همین تألیف است که صواب یا خطا امکان دارد. اما می‌توان ایراد کرد که در این صورت خیالات با مفاهیم و معانی مؤلف چه تفاوتی دارد. رجوع شود به اوایل فصل ششم از همین دفتر. — جواب این است که همان طور که مفاهیم مؤلف از جمله صور خیالی نیست ماهیات بسیط یا مفاهیم غیر مؤلف نیز چنین نیست، منتهی بدون صور خیالی هم نمی‌تواند بدو وجود آید.

<قوه محرکه.>

- ۱۵ نفس حیوانی را با دو قوه تعریف کردیم: [یکی] قوه حاکمه^۱، که همان عمل فکر و احساس است، دیگری قوه ای که محرک به حرکت اینی است. درباره احساس و فکر آنچه قبلاً بیان کردیم کافی است. اما درباره مبدأ محرک باید آنچه را که سرانجام در نفس چنین عمل را بجا می آورد تحقیق کرد، و دید که آیا جزء واحدی از نفس است که از لحاظ مکانی یا از لحاظ منطقی ۲۰ استقلال دارد^۲، یا خود جمله نفس است. و اگر آن را جزئی از نفس فرض کنیم، آیا جزء خاصی است که از اجزاء دیگری که معمولاً [برای نفس] می شناسیم و آنها را بر شمرده ایم متمایز است، یا خود یکی از این اجزاء است. اما فوراً این مسأله طرح می شود که به چه معنی از اجزاء نفس سخن می گوئیم و تعداد آنها چیست^۳. از یک لحاظ چنین می نماید که تعداد آنها

(۱) رجوع شود به ۲۶ ب ۱۰.

(۲) عبارت دیگر استقلال واقعی دارد یا به طور مستقل آن را می توان

متعلق فکر قرار داد.

(۳) برای تسلسل معانی جمل باید چنین گفت: « اما ممکن نیست

نفس را اجزائی باشد، زیرا که اگر چنین بود می بایست این اجزاء به تعداد

بقیه حاشیه در صفحه بعد

لایتناهی باشد، و کافی نیست که مانند بعضی از فیلسوفان^۱ تنها جزء عقلی و جزء
 ۲۵ غضبی و جزء شهوانی، یا مانند بعضی دیگر^۲ جزء عقلی و جزء غیر عقلی، را
 در آن از یکدیگر تمیز دهیم. چه اگر در فصولی^۳ که این تقسیمات بر حسب
 آنها برقرار شده است تأمل کنیم به وضوح می رسد که اجزاء دیگری نیز وجود
 دارد که با فاصله ای بزرگتر از این اجزاء از هم دیگر جدا می شود: و این اجزاء
 همانهاست که ما گفته ایم، یعنی جزء غازی که هم به نباتات و هم به تمام حیوانات
 ۳۰ تعلق دارد؛ جزء حسّاس که آن را به سهولت نمی توان غیر عقلی یا عقلی
 محسوب داشت؛ در مرحله سوم جزء متخیّل که بالذات با همه اجزاء دیگر
 متفاوت است، ولیکن، اگر در نفس قائل به اجزاء جدا از یکدیگر باشیم،
 بسیار مشکل توان گفت که تخیل با کدام جزء متحد و با کدام جزء متفاوت است؛
 بالاخره جزء شوقی است که خواه بر حسب صورت خود و خواه بر حسب

ن.

بقیه حاشیه از صفحه قبل

بی نهایت باشد. ..» بقیه کلام یک سلسله ایرادات بر ضد کثرت واقعی اجزاء
 نفس یا در تأیید وحدت واقعی نفس است.

(۱) اشاره به قول افلاطون است که نفس را به سه جزء تقسیم می کند:
 نفس عاقله، نفس غضبیه و نفس شهوانیه، و هر کدام از این سه قسم را در یکی
 از اعضای بدن مقر می بخشد و این اجزاء را جدا از یکدیگر و دارای استقلال
 واقعی و مکانی می شمارد (طیماؤس ۶۹ ج، قدروس ۲۴۲ الف و ۲۵۳ ج، جمهوری
 ۴۳۸ د و ۵۸۰ د).

(۲) اشاره به عقیده جاریه است.

(۳) فصل به معنی منطقی آن.

قوة خود غیر از تمام اجزاء سابق به نظر می رسد، ولیکن مع ذلک نمی توان آن را جدا از سایر اجزاء دانست، بی آنکه محالی لازم آید: زیرا که شوقی که از روی فکر باشد مولود جزء عقلی است، و شهوت و غضب نتیجه جزء ۵ غیر عقلی. بدین ترتیب، اگر در نفس قائل به اجزاء سه گانه شویم، شوق در هر سه جزء آن نمایان خواهد بود.

به مورد بحث سابق خود برگردیم: چیست که حیوان را در مکان حرکت می دهد؟ در واقع، حرکت نمو و ذبول، چون به همه موجودات زنده تعلق دارد، گوئی باید به مبدای که اینها همه دارای آنند، یعنی به قوة مولده ۱۰ و غاذیه، اسناد شود^۱. — بحث راجع به شهیق و زفیر و خواب و بیداری را به سبب اینکه خود مورث اشکالات زیادی است به بعد^۲ واگذار می کنیم. — و راجع به حرکت اینی یا انتقالی مطلبی که باید مورد تحقیق قرار گیرد این است که آنچه این حرکت را در حیوان موجب می شود چیست؟ — واضح است که این [عامل] قوة غاذیه نیست. چه، حرکت اینی همواره با توجه ۱۵ به غایتی انجام می پذیرد، و یا با تخیل، و یا با شوق همراه است، زیرا که هیچ حیوانی، تا به چیزی اشتیاق نورزد یا ازان نگریزد، حرکتی جز حرکت قسری ندارد. بعلاوه < با چنین فرضی > حتی نباتات می بایست قادر به حرکت و دارای عضوی باشند که بتواند به عنوان آلتی برای این

(۱) و در نتیجه قوة محرك به حرکت اینی از قوه ای که مبدأ نمو و ذبول است متمایز باشد، با اینکه نمو و ذبول خود تغییراتی است که در مکان حاصل می شود.

(۲) رجوع شود به طبیعیات صغری: رساله خواب، رساله تنفس.

- قبیل حرکت بکار رود^۱. — به همین ترتیب [این عامل] به طریق اولی قوه^۲
- ۲۰ حساسه هم نیست، زیرا که بسیاری از حیوانات، باینکه دارای احساسند، در تمام مدت حیات خود متوقف و بی حرکت می مانند. پس، اگر در طبیعت هیچ امر عبثی انجام نمی گیرد، و از آنچه واجب باشد چیزی فروگذار نمی شود (مگر در موجودات ناتمام و ناقص؛ ولی حیواناتی که ما در اینجا منظور داریم کاملند و ناتمام نیستند: و دلیل بر آن اینکه می توانند تولید مثل کنند و دوره ای از بلوغ و افول را طی نمایند)، چنین برمی آید که این حیوانات می بایست دارای اعضائی باشند که به عنوان آلت حرکت انتقالی آنها را بکار آید^۳. — اما قوه عقلیه، و آنچه عقل نامیده می شود، نیز محرك نیست. چه، عقل نظری درباره هیچ امری که با عمل ارتباط دارد فکر نمی کند، و درباره آنچه باید از آن پرهیز کرد یا در پی آن رفت هیچ چیز نمی گوید در صورتی که حرکت انتقالی همواره به موجودی تعلق دارد که در پی چیزی می رود یا از آن می پرهیزد. و حتی وقتی که عقل به امری از این قبیل^۳ معطوف شود، حکم به توجه بدان یا احتراز از آن نمی کند: مثلاً اغلب درباره چیزی که ترس آور یا دلد انگیز است می اندیشد بی آنکه دستور گیر از آن

(۱) نباتات قوه غاذیه دارند، حال اگر حرکت مکانی نتیجه این قوه می بود، می بایست در نباتات نیز چنین حرکتی باشد، و این خلاف واقع است، پس مبدأ چنین حرکتی از قوه غاذیه مجزا است، و اینکه باید قوه حساسه را از این حیث مورد تحقیق قرار داد.

(۲) و حال آنکه چنین نیست.

(۳) یعنی چیزی که جنبه عملی دارد. — اینکه ارسطو راجع به عقل عملی

بحث می کند.

[یاروی آوردن بدان] را بدهد. تنها قلب است که به حرکت درمی آید، یا اگر مقصود شیء خوش آیندی باشد عضو دیگری از بدن است^۱. بالاخره حتی موقعی که عقل امری را تجویز می کند، و فکر به گریختن از آن یا به اقبال بدان حکم می دهد، حیوان به همان سبب به حرکت در نمی آید؛ بلکه گاهی به اقتضای شهوت عمل می نماید، چنانکه شخص نامعتدل چنین می کند. بالاخره، به طور کلی می بینیم که آنکه [مثلاً] علم طبابت دارد پیوسته آن را بکار نمی بندد، و این به خوبی نشان می دهد که نفس علم نیست که عمل بر طبق علم را صورت پذیری سازد، بلکه امر دیگری است^۲. — باری آنچه این قبیل حرکت^۳ را صورت می بخشد، به طریق اولی شوق هم نیست: زیرا که اشخاص معتدل وقتی که شوق یا شهوت دارند^۴، اموری را که بدانها مشتاقند انجام نمی دهند، بلکه اطاعت از حکم عقل می کنند.

(۱) مثلاً دهان که در این حال آب به آن می افتد.

(۲) یعنی اراده آزاد و مبنی بر تفکر.

(۳) مقصود از حرکت همان حرکت انتقالی است.

(۴) یعنی شوق و شهوتی که خارج از نظم و قاعده است.

< علت حرکت در موجودات زنده >

واضح شد که به هر حال دو قوه محرکه هست: شوق و عقل (به شرط
 ۱۰ اینکه تخیل را نوعی از تعقل بشماریم^۱: چه، مردم غالباً از علم روگردان
 می‌شوند و در پی تخیل می‌روند، و در نزد حیوانات دیگر غیر از انسان نه تعقلی
 هست و نه استدلالی، بلکه تنها تخیل هست). — پس این دو قوه، یعنی عقل و
 شوق، هر دو محرک به حرکت اینی است: و مقصود ما عقلی است که در
 استدلال خود غایتی را منظور دارد، یا به عبارت دیگر، عقل عملی که به سبب
 ۱۰ غایت خود با عقل نظری متفاوت است^۲: هرگونه شوقی نیز از لحاظ غایتی است،
 زیرا که متعلق شوق است که مبدأ عقل عملی است و آخرین حد فکر سر آغاز

(۱) چون اگر تخیل را نوعی از تعقل بشماریم لازم می‌آید که قوه
 محرکه دیگری علاوه بر عقل و شوق قائل شویم و تعداد محرکات را به سه
 عدد بالا ببریم.

(۲) غایت عقل عملی عمل است که مربوط به مرحله امکان است، یعنی
 محدود به امور ممکن می‌باشد و به امر واجب و ضروری تعلق نمی‌تواند گرفت.
 در صورتی که غایت عقل نظری فعالیت خود آن است که امر واجب را ادراک
 می‌کند.

عمل است^۱. پس چنین می‌نماید که اگر این دو قوه، یعنی شوق و عقل عملی، را عامل تحریک بشماریم نظر ما موجه باشد. در واقع، امری که متعلق شوق است محرک است^۲ و از همین روست که فکر نیز محرک است، با توجه به اینکه مبدأ فکر آن امری است که متعلق شوق است. — همچنین تخیل نیز^{۲۰} وقتی که محرک باشد بدون شوق تحریک نمی‌کند.

بدین ترتیب مبدأ محرک یکی بیشتر نیست، و آن قوه شوقیه است. زیرا که اگر دو مبدأ (یعنی عقل و شوق) برای تحریک در میان می‌بود، هر دو بسبب واجد بودن خصیصه مشترکی محرک بودند. ولیکن پیدا است که، در واقع امر، عقل بدون شوق تحریک نمی‌کند (چه، آرزویی که مبتنی بر تفکر باشد صورتی از شوق است؛ و آنگاه که حرکت مامبتنی بر استدلال است، مبتنی بر آرزویی که از روی تفکر است نیز هست). برعکس،

(۱) شوق غایت را تعیین می‌کند، و این غایت مبدأ برای عقل عملی قرار می‌گیرد که کار آن کشف وسائل برای وصول بآن شیء است: همینکه این وسائل کشف شد کوشش عقل عملی پایان می‌پذیرد و کار عمل و اجراء آغاز می‌شود. پس آخرین مرحله در تفکر عملی (یعنی آخرین وسیله مکشوف) اولین مرحله در خود عمل است، که راه پیموده عقل را در جهت مخالف از سر می‌گیرد (رجوع شود به مابعدالطبیعه کتاب زتا فصل هفتم ۱۰۳۲ ب۶).

(۲) بدین سبب که متعلق تفکر و تخیل است (رجوع شود به کتاب حاضر صفحه ۴۳۲ ب سطر ۱۲). — اینکه ارسطو می‌خواهد آنچه را که گفته است در سطور آتی خلاصه کند.

۲۵ شوق می‌تواند در غیاب هر گونه استدلالی تحریک کند ، زیرا که شهوت نوعی از شوق است^۱. منتهی عقل همیشه صائب است ، در صورتی که شوق و تخیل ممکن است صائب یا خاطی باشند. بدین ترتیب آنچه محرک است همیشه امری است که مورد اشتیاق است ، اما این امر می‌تواند خیر واقعی یا خیر ظاهری باشد ؛ و آن هم ، نه هر خیری ، بلکه خیر عملی ؛ و خیر عملی دارای جنبه^۲ امکانی است ، یعنی امری است که ممکن است به نحو دیگری [هم] باشد^۳.

۳۰ پس بدیهی است که آنچه حرکت را باعث می‌شود ، همان قوه‌ای از نفس است که شوق می‌نامند . اما کسانی که قائلند به اینکه نفس تقسیم به اجزاء می‌شود^۴ ، اگر این انقسام را از لحاظ قوای آن بدانند ، باید قائل به تعداد بسیار زیادی از اجزاء باشند: یکی از اجزاء آن قوه^۵ غاذیه ، یکی قوه^۶ حسّاسه ، یکی قوه^۷ عاقله ، یکی قوه^۸ مَرویه^۹ ، و اینک یکی دیگر ، همین قوه^{۱۰} شوقیه خواهد بود : زیرا که این اجزاء اخیر الذکر بیشتر از جزء شهوانی و جزء

(۱) و با همه این مبنی بر استدلال و تفکر نیست.

(۲) خیر ، حتی خیر واقعی ، بنابر مقتضیات متفاوت می‌شود ، یعنی در مرحله وجوب نیست ، بلکه در عالم امکان است.

(۳) افلاطون (رجوع شود به حاشیه مربوطه به ۳۲ ؛ الف ۲ ؛ از فصل نهم از دفتر سوم).

(۴) اصطلاح از ترجمه قدیم عربی در مقابل کلمه‌ای که در ترجمه فرانسوی به ازاء آن Délibérative آمده است.

- غضبی با یکدیگر اختلاف دارند . - و چون شوقهائی حاصل می شود^۹ که با یکدیگر متضاد است ، و این امر از تعارض عقل و شهوات به وجود می آید (و جز در موجوداتی که ادراک زمان برای آنها حاصل است وقوع نمی یابد : چه ، عقل به ملاحظه آتیه دستور مقاومت می دهد ، در صورتی که شهوت جز با امر آتی راهبری نمی شود^{۱۰} ، زیرا که چون آتیه را نمی توان دید لذت آتی مطلقاً دلکش و مطلقاً نیکو می نماید) ، از اینجا بر می آید که مبدأ محرک باید از حیث نوع واحد باشد . - و آن قوه شوقیه است از آن حیث که قوه شوقیه است ، و شیتی که متعلق شوق است [از حیث محرک بودن] در مقام اول قرار دارد ، زیرا که این شیء بی آنکه متحرک باشد ، تنها بدین سبب که مورد تفکر یا تخیل قرار می گیرد ، محرک است - با اینکه مبادی محرک از حیث عدد کثیر است .
- چون هر حرکتی مستلزم سه عامل است : نخستین محرک ، دومین چیزی

(۱) جمله مطولی است که از سطر ۹ تا سطر ۱۳ ادامه دارد و جمله معترضه ای که در آن است جایجا حائل معنی اصلی است . خبر جمله را در سطر ۱۰ آورده و بعد از آن جمله متمم دیگری افزوده است .

(۲) ترجمه ای که مطابق با فکر ارسطو باشد چنین می تواند بود : «عقل به موجود زنده دستور می دهد که برای ملاحظه آنچه در زمان دوری فرا خواهد رسید در مقابل لذت آتی مقاومت کند ، در صورتی که شهوت از او می خواهد که همان آتی را که فوراً بعد از حال حاضر فرامی رسد در نظر گیرد ، و مصلحت مربوط به آن را دنبال کند .

۱۵ که محرك به وساطت آن تحريك مى كند ، سومين متحرك ؛ و چون متحرك خود نيز بر دو گونه است: يكي محرك نامتحرك ، و ديگرى محرك متحرك ، پس اين نتيجه بدست مى آيد كه در اينجا محرك نامتحرك خير عملى است ، محرك متحرك امرى است كه متعلق شوق است (زيرا كه متحرك از آن حيث كه شوق مى ورزد متحرك است ، و شوق نوعى از حركت است يا بهتر آنكه بگوئيم نوعى از فعل است) ۱ ، و متحرك حيوان است . اما آلتى كه شوق به وساطت آن تحريك مى كند شئى بدنى است ، و از اين رو مطالعه آن بايد ۲۰ در ضمن اعمالى كه مشترك ميان بدن و نفس است انجام گيرد . و اکنون ما را همين كافى است كه بطريق ايجاز گوئيم ، كه آنچه به وساطت آلات حركت را موجب مى شود در نقطه اى مانند مفصل است كه مبدأ و منتهى در آن تلاقى مى كنند ۲: چه ، در آنجا تحذب و تقعرى است ۳ كه نخستين ،

(۱) در اينجا اختلاف قراءات وجود دارد . اينكه مى گويد بجای اينكه شوق را حركت بدانيم بهتر است كه آنرا نوعى از فعل بخوانيم ، از اين روست كه مرور قواى نفس به فعليت حركت به معنى اخص نيست ؛ و اين مطلب را ماقبل ديدنه و دانسته ايم (رجوع شود به دفتر سوم فصل هفتم صفحه ۳۱ ؛ الف سطر ۵ و حاشيه مربوطه).

(۲) مفصل آغاز آلتى و پايان آلت ديگر است ، به همين سبب اگرچه از حيث عدد يكي است ، از لحاظ منطقي دو گانه است .

(۳) منظور تحذب و تقعرى است كه در مفصل يعنى در محل تلاقى دو استخوان موجود است .

منتهی^۱، و دو مین، مبدأ است؛ و از همین روست که قسمت محدب در حال سکون و قسمت مقعر در حال حرکت است، و این دو قسمت با اینکه در مکان از یکدیگر جدا نشدنی است^۱، از لحاظ منطقی متمایز است. زیرا که هر چیزی بادفع و جذب به حرکت درمی آید^۲. بالتبع، در اینجا، چنانکه در دایره^۳،^{۲۵} باید نقطه ساکنی باشد که حرکت از آن آغاز شود.

بنابراین، به طور کلی، چنانکه گفتیم، حیوان از آن حیث که دارای شوق است محرك خاص خویش است؛ ولیکن بی آنکه دارای تخیل باشد دارای شوق نیست، و هرگونه تخیلی نیز یا عقلی یا حسی است. پس، همین نوع اخیر [از تخیل] است که حیوانات دیگر غیر از انسان نیز از آن بهره‌ورند.^{۳۰}

(۱) زیرا که سطح آن دو ملاتی است.

(۲) رجوع شود به کتاب طبیعت ۲۴۳ الف ۱۶ بعد.

(۳) در تعریف دایره می‌گوئیم که آن شکلی است که از حرکت نقطه‌ای در فاصله متساوی با نقطه‌ای بنام مرکز به وجود می‌آید.

< علت حرکت در موجودات زنده، دنباله . >

اینکه باید درباره حیوانات ناقص^۱، یعنی آنها که فقط دارای حس لامسه اند، نیز پژوهش کرد. مبدأ محرک آنها چیست؟ آیا ممکن است که آنها نیز دارای تخیل و شهوت باشند، یا ممکن نیست؟ در واقع، چنین می نماید که لذت و الم در آنها هست. اما، اگر آنها دارای این حالت باشند، شهوت نیز باید در آنها باشد. ولیکن تخیل چگونه می تواند بدانه تعلق یابد؟ آیا نه این است که، چون حرکات آنها نامعین است، باید تعلق این قوا نیز بدانه به نحوی نامعین باشد؟^۲

(۱) منظور انواع پست حیوان است و نه افراد ناقص الخلقه از انواع

دیگر آن.

(۲) شوق، به صورت پست آن که شهوت باشد، و نیز تخیل به حیوانات پست تعلق می گیرد، منتهی تعلق آنها به نحوی مبهم و نامعین است. - پس سه مرحله برای تخیل وجود دارد: تخیل عقلی، و آن تخیلی است که ارسطو در ذیل این سطور، یعنی در سطر ۷، از آن سخن گفته است، و جز بموجودات عاقل تعلق ندارد؛ تخیل حسی که متعلق به سایر حیوانات است؛ و بالاخره نوع سوم تخیل که پست ترین انواع آن بشمار می رود، و تنها قسمی از تخیل است که حیوانات پست ازان برخوردارند.

- بنابرین، تخیل حسی، چنانکه گفتیم^۱، به حیوانات دیگر نیز تعلق دارد.
- ولیکن تخیلی که همراه تروی است جز به حیوانات ناطق متعلق نیست: زیرا که <در نزد اینان>، علم به اینکه چنین یا چنان باید کرد^۲، کار استدلال است^۳؛ و براینان واجب است که تنها یک واحد مقیاس بکار ببرند، زیرا که آنچه در پی آن می‌روند امری است که بر همه رجحان دارد. پس حیوانات ناطق می‌توانند خیال واحدی بر مبنای خیالات کثیر بسازند. — و دلیل بر اینکه حیوانات ناقص نمی‌توانند دارای حکم باشند، این است که تخیلی که ناشی از قیاس است^۴ در آنها نیست، و چنین تخیلی مستلزم حکم است^۵. به همین ترتیب شوق غیر عقلی مستلزم قوه تروی نیست، ولیکن، <در انسان>، گاهی بر شوق عقلی غلبه می‌جوید و آن را به حرکت درمی‌آورد؛ و در مواقع دیگر بر عکس، شوق عقلی بران، چنانکه فلکی <بر فلک دیگر>، غالب می‌آید.

(۱) کتاب سوم فصل دهم ۴۳۳ ب ۲۹-۳۰.

(۲) یعنی برای وصول به غایت کدام وسیله را باید بکار برد.

(۳) زیرا که تروی مستلزم مقایسه است. حیوان ناطق از این امتیاز نسبت به همه حیوانات دیگر برخوردار است که دارای تخیل عقلی است، زیرا که در انتخاب وسایل برای وصول به غایت، از استدلال عملی ناگزیر است. بعلاوه هرگاه بخواهیم بدانیم که بیشتر از همه باید به دنبال کدام خیر رفت (چه خیر واقعی، چه خیر ظاهری، چه لذت) باید تنها یک واحد مقیاس بکار ببریم.

(۴) و این همان تخیل عقلی است.

(۵) تخیل عقلی مشتمل بر حکم است، همان طور که مقدمات قیاس نتیجه‌ای را که از آنها استخراج می‌شود در خود دارد.

یا، بالآخره، شوق غیر عقلی بر شوق غیر عقلی، در حال عدم اعتدال، چیره می شود (اگرچه، بالطبع، همیشه قوه^۱ عالی تر است که تفوق دارد و حرکت را موجب می شود). و از اینجا سه قسم حرکت پدید می آید.^{۱۵}

اما قوه^۲ عقلیه هرگز متحرک نیست، بلکه پیوسته در حال سکون

(۱) این قطعه از سطر ۱۲ تا سطر ۱۵ بسیار مشکل و عقاید مفسران درباره آن مختلف است. اشاره ای که در ضمن آن به مطالب نجومی بعمل آمده بر مبنای این عقیده بوده است که افلاک نسبت به همدیگر تأثیرات محرك دارد، و چون شوق عقلی بر شوق غیر عقلی غالب آید غلبه آن مانند تأثیر فلک ثوابت بر افلاک متحد المركز داخلی است. معنی کلی این قطعه چنین است: انسان را سه قسم حرکت حاصل می شود: در قسم اول شوق غیر عقلی بر شوق عقلی تسلط دارد (و این حالت عدم اعتدال به معنی محدود کلمه است که به نفس دست می دهد)؛ در قسم دوم یکی از اشواق عقلی به شوق غیر عقلی غالب است (و این حال اعتدال است)؛ در قسم سوم یکی از اشواق غیر عقلی بر شوق غیر عقلی دیگر چیره می شود (و این حال عدم اعتدال به معنی اعم کلمه است) اما، بالطبع باید تسلط با قوه^۱ عالی تر باشد. اشکالی که به هر صورت در این قطعه باقیست اینکه، ارسطو حرکتی را که به نفس نسبت می دهد با لفظی بیان می کند که مفید حرکت اینی است؛ شاید علت آن تشبیه حرکات نفس به حرکات افلاک باشد، و چون افلاک را نیز سه قسم حرکت وجود دارد (مابعد الطبیعه، کتاب لاند) این تشبیه باعث بر آن شده است که لفظی که برای بیان حرکات افلاک مفید بوده است در این قسمت از اقوال ارسطو به حرکات نفس نیز اطلاق شود.

(۲) قوه^۲ عقلیه، یا عقل نظری، غایت عقل عملی را تعیین می کند، اما

بقیه حاشیه در صفحه بعد

است. و چون <در قیاس عملی> ، از یک طرف ، حکم یا قضیه کلتی ، و از طرف دیگر حکم جزئی را تمیز می دهیم (زیرا که نخستین حاکی از این است که هر که دارای چنین کیفیتی باشد چنین عملی را انجام می دهد ، و دومین حاکی از اینکه این عمل معین از آن کیفیت معین است و من کسی هستم که چنین کیفیتی دارم) ، همین حکم جزئی است که حرکت را موجب می شود ، نه حکمی که بر کلتی حمل می شود . یا ، بهتر آنکه هر دو را چنین بدانیم ، ۲۰ منتهی یکی را بیشتر در حال سکون بشماریم ، و دیگری را چنین نگوئیم .

بقیه حاشیه از صفحه قبل

این غایت مطلوب که قوه عقلیه معین می سازد محرك نامتحرک است. یعنی در قیاسی که برای راهنمایی عمل صورت می پذیرد ، و ما آن را قیاس عملی می گوئیم کبرای قیاس که قضیه کلی است بر شوق مؤثر نیست ، زیرا که این قضیه جز به کلی ارتباط ندارد ، و غایتی که برای عمل معین می شود اسر جزئی است . بلکه صغرای قیاس که موضوع آن جزئی است ، محرك عمل است که آن نیز توجه به اسر جزئی و معین دارد (مابعد الطبیعه کتاب الف ۹۸۱ الف ۱۶) . یا بهتر آنکه ، بنابه تصحیح خود ارسطو ، بگوئیم که اگر قضیه کلی نیز در عمل تاثیر بخشد اثر آن جنبه ثانوی دارد ، و در حقیقت قضیه جزئی است که مؤثر است ، زیرا که قضیه کلی بسبب جنبه عقلی خود همیشه در حال سکون است .

< تأثیر حواس مختلف در حفظ موجود زنده >

بدین ترتیب . نفس غذایه^۱ را ، ناچار ، هر موجود زنده ای^۲ ، از هر قبیل که باشد ، داراست ، و در واقع ، چنین موجودی از حین پذیرفتن صورت تا آنگاه که فاسد شود ، دارای نفس است . چه ، واجب است که هر کائنی را ۲۵ نموّی و بلوغی و زوالی باشد ، و این امور جملگی بدون تغذّی ممتنع است . بنابراین ، وجود قوّه^۳ غذایه در همه^۴ موجوداتی که نموّ و زوال می یابند ضرورت دارد . — برعکس ، وجود احساس در همه^۵ موجودات زنده^۶ لازم نیست ، زیرا که آنها که جسم بسیطی دارند^۷ ، و آنها که قادر به ادراک صور عاری از ماده نیستند^۸ ، نمی توانند دارای لامسه باشند (و با این همه بدون حسّ

(۱) رجوع شود به ۱۳ الف ۲۰ که ارسطو در آن قوای مختلف نفس را

می شمارد و ملسله مراتب در میان آنها برقرار می دارد .

(۲) اعم از نبات یا حیوان .

(۳) موجودات زنده ای که جسم آنها از عنصر واحدی پدید آمده است ،

مثل نباتات که تقریباً به تمامی از خاک ساخته می شود ، حس لامسه و به طریق اولی هیچ کدام از حواس دیگر را ندارند .

(۴) منظور نباتات است (رجوع شود به فصل ۱۲ از دفتر دوم ، ۴۲ الف

۳۲- ب و حواشی مربوطه) .

لامسه هیچ حیوانی نمی تواند وجود داشته باشد^۱ - اما حیوان حتماً باید ۳۰
 دارای احساس باشد، زیرا که طبیعت هیچ کاری را عبث نمی کند^۲ چه،
 تمام اشیاء طبیعی [یا خود] غایتی دارد و یا [نتیجه]^۳ برخورد اتفاقی اشیائی
 است که آنها را غایتی است. اما، چون^۴ هر جسمی که دارای حرکت انتقالی
 است، ولیکن فاقد احساس است، دستخوش فساد می شود و وصول به غایت^۵
 که عمل طبیعت آنست، آن را حاصل نمی شود (زیرا که چگونه می تواند
 تحصیل غذا کند؟ چه، تنها موجودات زنده^۶ ساکنند^۷ که غذا، از چیزی

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷

(۱) جمله ای که درین هلالین است و در متن کتاب بعد از جمله «آنها که
 جسم بسیطی دارند نمی توانند دارای لامسه باشند» قرار داشت، و در ترجمه
 فارسی به این موضع نقل گردید، عبارت مشکوکی است، با وجود این سیمپلیکیوس
 Simplicius آن را درج کرده است.

(۲) از احکام جاریه در فلسفه ارسطو است، که در مواضع عدیده از کتب
 خود تکرار نموده است. رجوع شود به همین کتاب فصل نهم از دفتر سوم ۴۲۲

ب ۲۱-۲۲

(۳) جمله مطولی است که جابجا در آن جمل معترضه وارد شده و خبر
 جمله اصلی در سطر ۷ از صفحه ۳۴۳ ب آمده است.

(۴) منظور از این غایت کمالی است که خاص طبیعت هر جسمی است، و آن
 اینکه، مثلاً، وجود حیوان بطور کامل تحقق یابد، زیرا که طبیعت مبدأ حرکت
 حیوان و علت انبساط و تکامل آن است.

(۵) منظور موجودات زنده ایست که همواره در مقر خود می مانند و جابجا

بقیه حاشیه در صفحه بعد

که ازان خارج شده‌اند بدست می‌آورند) ؛ وبعلاوه ، چون هیچ جسمی ، لااقل از موجودات متحرکی که قابل کون [و فساد] اند ^۱ ، بدون اینکه دارای احساس باشند ، نمی‌تواند نفس و عقلی که قادر به حکم است داشته باشد .
 (زیرا که چنین عقلی به چه کار او می‌آید ؟ ^۲ این امر بایستی یا مزیتی برای نفس او ، و یا برای جسم او باشد ^۳ . ولیکن ، درواقع ، نه آن است و نه این ،

بقیه حاشیه از صفحه قبل

نمی‌شوند ، مانند نباتات یا حیوانات پستی از قبیل ZOOPHYTES . این قبیل موجودات زنده غذای خود را از عناصری بدست می‌آورند که خود ازانها بیرون آمده‌اند (مثل خاك يا آب) ، یعنی از همان محلی که در آن بجا مانده‌اند . غذا بیرون می‌کشند .

(۱) یعنی تمام کائنات متحرك ، به استثناء اجرام آسمانی که با متحرك بودن وجود آنها ازلی است .

(۲) یا ، بعبارت دیگر ، جسم متحرکی که قابل کون و فساد است چرا باید نفسی و عقلی که قادر به حکم است داشته باشد ، بدون اینکه دارای احساس باشد ؟ چون طبیعت دارای غایت است و هیچ کار بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد عدم احساس در موجودی که نفس دارد ، یا باید رجحانی برای نفس آن باشد یا برای جسم آن . در صورتی که برای هیچ کدام از آن دو نمی‌توان عدم احساس را مرجح دانست : زیرا که ، احساس ، نفس را برای فکر کردن و بدن را برای محفوظ ماندن از فساد ، ضروری است .

(۳) یعنی نداشتن احساس ، با داشتن عقل ، باید مزیتی یا برای نفس ، یا برای بدن ، باشد ، الی آخر .

زیرا که نفس را دیگر فکری نخواهد بود ، و جسم بدین سبب وجود بهتری نخواهد داشت) ، از اینجا بر می آید که هیچ جسم متحرّکی ، بی آنکه احساس داشته باشد ، نفسی ندارد .

- اما اگر جسم دارای احساس باشد ، ناچار باید یا بسیط یا مرکب باشد^۱ . اما بسیط نمی تواند بود ، زیرا که در این صورت حسّ لامسه نمی تواند داشت^۲ ، و حال آنکه داشتن آن ضروری است . این امر اخیر^۳ از ملاحظات آتی به وضوح می رسد . چون حیوان جسم جاننداری است ، و هر جسمی قابل تماس است ، و چیزی قابل تماس است که قابل احساس با حسّ لامسه باشد ، واجب است که بدن حیوان دارای حسّ لامسه باشد ، تا بتواند محفوظ و مأمون بماند^۴ . -
- زیرا که سایر حواسّ ، یعنی شامّه و باصره و سامعه ، از طریق وسائط دیگری^۵ < غیر از خود آلات حسّی > عمل می کنند ؛ اما ، آنجا که تماس مستقیم

- (۱) یعنی باید جسمی که دارای احساس است ، یا از عنصر واحدی (مانند آب یا خاک...) صورت پذیر شده باشد ، یا از عناصر متعدد و مختلف .
- (۲) داشتن حسّ لامسه محتاج این است که بدن حیوان مرکب از عناصر متعدد باشد (شرح این استدلال در فصل ۱۳ آمده است) .
- (۳) یعنی اینکه حیوان ناچار است که حسّ لامسه داشته باشد .
- (۴) حیوان یا جسم جاندار با اجسام دیگر در تماس واقع می شود ، و تماس اسری است که ملموس به حسّ لامسه است ، پس اگر حیوان دارای حسّ لامسه نباشد ناچار از تماسی که با اجسام دیگر می یابد بی خبر می ماند ، و بدین ترتیب معرض صدماتی واقع می شود ، و قادر به حفظ خویشتن در مقابل این صدمات نمی گردد .

حاصل می‌شود، اگر احساس به حیوان دست ندهد، نه قادر به احتراز از پاره‌ای از اشیاء، و نه قادر به ادراک پاره دیگر خواهد بود. و اگر چنین باشد، امکان نخواهد یافت که وجود حیوان مأمون و مصون بماند. از همین رو ذائقه نیز بمنزله قسمی از لامسه است؛ ذائقه احساس غذا است، و غذا ۲۰ جسمی قابل لمس است^۱. برعکس، صوت و رنگ و بوی نه مغذی است، نه موجب نمو و ذبول می‌شود. از اینجا ناگزیر برمی‌آید که ذائقه نوعی از لامسه باشد، زیرا که احساس شیء ملموس و مغذی است. — پس این دو حس^۲ برای حیوان ضروری است، و پیدا است که ممکن نیست که حیوان بتواند بدون حس لامسه وجود داشته باشد. اما حواس دیگر، تنها به منظور رفاهیت حیوان است، و از همین رو تعلق آن به همه اجناس حیوانات ضروری نیست، بلکه فقط به بعضی از آنها، یعنی بدانها که حرکت انتقالی دارند، تعلق می‌پذیرد. زیرا که این قبیل حیوانات، برای حفاظت خود، لازم نیست که تنها بوسیله تماس مستقیم ادراک کنند، بلکه با فاصله نیز [می‌توانند چنین کنند]^۳. و این بدان ترتیب ممکن است که حیوان بتواند

(۱) استدلال ارسطو چنین است: هر چیزی که قابل لمس باشد قابل ادراک با حس لامسه است، غذا قابل لمس است پس قابل ادراک با حس لامسه است؛ و بدین ترتیب ذائقه نوعی از لامسه می‌شود.

(۲) یعنی لامسه و ذائقه.

(۳) رجوع شود به کتاب حس ۳۶؛ ب ۱۸.

بوسیله شیء متوسطی ادراك كند^۱، یعنی این شیء متوسط تحت تأثیر شیء محسوس، و حیوان خود تحت تأثیر این شیء متوسط، تأثر و تحرك پذيرد. همان طور^۲ که در حرکت اینی شیء محرك تغییر را تا حد معینی باعث^{۳۰} می شود؛ و آنچه تحریکی را موجب شده است شیء دیگری را قادر می سازد که آن نیز تحریک دیگری را موجب شود، و بدین ترتیب حرکت در مسیر شیء متوسطی انتقال می پذیرد؛ و همان طور که، علاوه بر آن، محرك اول موجب دفع و تحریک می شود بی آنکه خود دفعی را قبول کند، در صورتی که محرك آخر قبول دفع می کند بی آنکه دفع دیگری را موجب شود، و شیء متوسط هم چنان و هم چنین است^۳؛ و بالأخره همان طور که اشیاء متوسط متعددند؛ در مورد حرکت کیفی یا استحاله نیز چنین است، منتهی با این تفاوت که استحاله، در حالی که موضوع در یک مکان باقی می ماند، حاصل می شود. مثلاً، اگر مهری را در موی فرو برند، موم فقط تا نقطه ای که مهر را فرو برده اند حرکت می کند؛ برعکس، سنگ [در این حال] هیچ گونه حرکتی نمی کند، در صورتی که آب تا فاصله دوری به حرکت درمی آید. اما هوا، بر فرض اینکه قار و واحد بماند، تا عالی ترین درجه، به صورت فاعل و منفعل، متحرك می شود^۴. همچنین، درباره انعکاس نور، بجای اینکه^۵

نکته
۴۳۵

(۱) در مورد هر کدام از آن حواس سه گانه.

(۲) ارسطو مقایسه ای در بین ادراك و حرکت مکانی می کند تا انتقال تغییری را که در ادراك حاصل می شود تبیین نماید.

(۳) هم محرك و هم متحرك است (م).

(۴) رجوع شود به دفتر دوم، فصل هشتم، ۴۱۹ ب ۲۱، به بعد.

فرض کنیم^۱ که رؤیت از چشم خارج می‌شود و منعکس می‌گردد، ارجح است که بگوئیم که هوا، مادام که بر حال واحد باقی باشد، تحت تأثیر شکل و رنگ منفعل می‌شود^۲. اما هوا بر سطح صیقلی به یک حال باقی است: از همین روست که چنین هوایی آلت باصره را چنان تحریک می‌کند که گوئی مهری که بر یک طرف موم بزنند تا طرف مقابل آن منتقل شود.

(۱) چنانکه افلاطون و اسپدکلس چنین فرض کرده‌اند (طیماؤس ۵۰ ب- ۴۶ ج). — افلاطون رؤیت را حاصل از تلاقی آتش بصری که از چشم خارج می‌شود با نوری که از شیء مبصر بیرون می‌آید دانسته است.

(۲) رجوع شود به ۱۹ ب ۲۷ و از همین روست که آئینه موجب انعکاس نور می‌شود.

<جسم ذی حیات مرکب است. - عمل اصلی لامسه >

پیداست^۱ که بدن حیوان بسیط نمی تواند بود ، یعنی مثلاً تنها از آتش یا از هوا نمی تواند به وجود آید. چون ، به طوری که گفته ایم^۲ هر جسم ذی حیاتی از حسّ لامسه برخوردار است ، در واقع ، در صورت فقدان لامسه ، حیوان نمی تواند دارای هیچ حسّ دیگری باشد . اینک گوئیم که عناصر دیگر ، غیر از خاک^۳، می تواند به صورت آلات حسّی در آید. ولیکن همه این آلات ، با ادراک بوسیله شیء دیگری غیر از خودشان ، یعنی بوسیله

(۱) ارسطو در سراسر این قطعه ، یعنی از ۴۳۵ الف تا ۴۳۵ ب ۳ ، می خواهد ثابت کند که بدن حیوان را نمی توان متشکل از عنصر واحد دانست هر جسم جاننداری دارای لامسه است ، و آلت لامسه نمی تواند از آتش یا از هوا یا از آب پدید آید ، زیرا که آن قسمت از آلات حسّی که از این عناصر پدید آمده است تنها بواسطه همان عناصر (یعنی هوا و آب...) ادراک می کند ، همچنین نمی تواند تنها از خاک باشد ، زیرا که ، غیر از کیفیات خاک ، کیفیات دیگری را نیز بالامسه می توان ادراک کرد. بنابراین آلت لامسه (و در نتیجه سراسر بدن) از عناصر متعدد ترکیب یافته است.

(۲) ۴۳۴ ب ۱۳ به بعد.

(۳) و آتش (۴۲۵ الف ه).

اشیاء متوسط، است که احساس را پدید می آورد، در صورتی که حس لامسه از راه تماس مستقیم با خود محسوسات عمل می کند، و نام خود را نیز از همین جا می گیرد. درست است که آلات حسی دیگر نیز از راه تماس موجب ادراک می شود، ولیکن این تماس به وساطت شیء دیگری > جز خود آلت حسی < وقوع می یابد: تنها حس لامسه است که، بنا به عقیده جاریه^۱، بنفسه^۲ ادراک را موجب می آید. از اینجا بر می آید که بدن هیچ حیوانی نمی تواند از چنین عناصری صورت پذیر باشد^۳. — اما از خاک نیز نمی تواند پدید آید، زیرا که لامسه حد متوسطی در بین اشیاء ملموس است، و آلت آن، نه تنها قادر به ادراک تمام فصول منوع خاک است، بلکه سرد و گرم و تمام صفات ملموس دیگر را نیز ادراک می کند. و علت اینکه ما به وساطت استخوانها و موها و این قبیل از اعضاء بدن احساس نمی کنیم، این است که آنها فقط از خاک پدید آمده اند. و نیز به همین دلیل است که نباتات، که

۵۳۳
ن.

(۱) البته عقیده خود ارسطو (رجوع شود به ۴۲۳ ب ۲۲) چنین نیست، ولیکن ارسطو موقتاً در این مورد آن را می پذیرد، زیرا که هیچ کدام از عناصر نمی تواند به تنهایی آلت لامسه را صورت پذیر سازد، و دلیل بر این مطلب آن را می گیرد که آلت لامسه، چون باید همه اشیاء را مستقیماً لمس و ادراک کند، باید مرکب از همه عناصر باشد.

(۲) یعنی بدون اینکه واسطه ای بین آلت لامسه و شیء ملموس باشد.

(۳) از عناصری که قبلاً مورد بحث بود، یعنی عناصر چهارگانه به استثناء

< عمدة > از خاك صورت پذیر شده‌اند، هیچ گونه احساسی ندارند. پس بدون لامسه هیچ حس دیگری نمی‌تواند بود، و آلت لامسه نه از خاك می‌تواند صورت پذیر شده باشد، و نه از هیچ یک از عناصر دیگر < به تنهایی >. در نتیجه، آشکارا لازم می‌آید که لامسه تنها حسّی باشد که فقدان آن موجب مرگ حیوان است. در واقع، ممکن نیست که حیوان، بی آنکه حیوان باشد، لامسه را دارا شود، و همچنین لازم نیست که، برای اینکه حیوان باشد، حسّ دیگری جز لامسه داشته باشد. و نیز از همین روست که محسوسات دیگر، یعنی رنگ و صوت و بوی، اگر شدتی به افراط بیابد، تنها آلات حسّی را می‌تواند تباه سازد، نه خود حیوان را (مگر بالعرض: مثلاً، اگر تحریکی یا تکانی هم‌زمان با صوت حاصل شود^۱، یا اینکه، تحت تأثیر اشیاء مرئی یا مشموم، اشیاء دیگری به حرکت آید که با تصادم خود موجب تباهی شود). همچنین، طعم^۲، تنها از آن حیث که ملموس هم می‌تواند بود، تباه می‌تواند ساخت. برعکس، شدتی که به افراط در اشیاء ملموس، مانند گرم یا سرد یا سخت، حاصل شود، خود جانور را تباه می‌سازد^۳: چون شدت مفرط در هر گونه محسوس آلت حسّی را نابود می‌گرداند، از اینجا بر می‌آید که شدت مفرط در شیء ملموس حسّ لامسه را از میان می‌برد، حسّی که ماحیات را بدان تعریف کرده‌ایم^۴: زیرا که اثبات نموده‌ایم که وجود حیوان

(۱) مثلاً در موقع رعد.

(۲) در مورد سموم.

(۳) بالذات نه بالعرض.

(۴) رجوع شود به سطر ۴ تا ۷ از همین صفحه.

بدون لامسه ممکن نیست. از همین روست که افراطی که در شدت ملموسات حاصل می شود، نه تنها آلت حسّی، بلکه خود حیوان را نیز از میان می برد، چون لامسه تنها حسّی است که حیوان ناگزیر از دارا بودن آن است.

۲۰ اما حواس دیگر را، چنانکه گفتیم^۱، حیوان از جهت وجود خود دارا نیست، بلکه از لحاظ رفاهیت خود داراست: مانند باصره، که چون حیوان، در هوا و در آب، و به طور کلی، در محیط شفاف زندگی کند، در رؤیت به کار او می آید؛ ذائقه برای این است که حیوان بتواند کیفیات لذت بخش و الم انگیز را در غذا دریابد، بدانه اشتیاق ورزد و به حرکت در آید؛ سامعه برای این است که حیوان را به دریافت چیزی که بدو ابلاغ می شود قادر سازد، و بالاخره، زبان برای این است که او بتواند با دیگران در رابطه باشد.

۲۰

پایان

تعلیقات

در تطبیق بعضی از فقرات ترجمه قدیم عربی از کتاب نفس ارسطو که از آثار اسحق بن حنین است با ترجمه فارسی حاضر :

۱- ۴۰۲ الف ۵: « لاسیما العلم بالفرع » - در ترجمه فارسی به تبع ترجمه فرانسوی « خاصه در علم طبیعی » آمده و ابن سینا نیز در تعلیقات خود بر کتاب نفس^۱ در این مورد علم الطبیعی آورده است و شاید این قرینه دال بر اختلاف نسخه او از این ترجمه با نسخه کنونی ترجمه عربی باشد^۲.

۲- ۴۰۲ الف ۱۰: « اثبات المتنوع » - در ترجمه فارسی : تحصیل معرفت قطعی .

۳- ۴۰۲ الف ۲۴: « اجوهر او کیفیة ام کمیة ام ضرب آخر من ضروب لنعوته التي قد جزئت » - نعوت در این مورد به جای مقولات آمده است.
۴- ۴۰۲ ب ۵: « او انما المعنى فيها معنى خاص مفرد كمعنى الانسان غير معنى الفرس ومعنى الفرس غير معنى الكلب » . - در ترجمه فارسی: « یا هر نوع آن را تعریف جداگانه ایست ، چنانکه در مورد اسب و سگ و انسان و

(۱) این تعلیقات در کتاب ارسطو عند العرب تدوین عبدالرحمن بدوی چاپ شده است و راقم ارسطو را درباره آنها تحقیقی جداگانه است .
(۲) قرائن دیگر را در تحقیقات راقم سطور راجع به تعلیقات ابن سینا می توان یافت .

خدا چنین است» - لفظ خدا از ترجمه عربی شاید به ملاحظه دیانت و خوف از مقارنه آن با اسب و سگ و انسان حذف گردیده و شاید جزء سقطات ترجمه یا استنساخ باشد.

۵- ۴۰۲ ب ۲۴: «علی ما فی الوهم» - وهم در اینجا در مقابل کلمه فنتاسیا است و این ترجمه با اصل یونانی مطابق تراز ترجمه فرانسوی است که در این مورد فنتاسیا را «تجربه» معنی کرده و در ترجمه فارسی نیز از آن متابعت شده است. رجوع شود به حاشیه مربوطه در ترجمه حاضر.

۶- ۴۰۳ ب ۱: «ای حدود لم تقدمها المعرفة بالاعراض فلیس یسهل ان تقیس علیها وان کانت جمعا بالاتفاق والهدر» - این ترجمه ظاهراً درست نیست. رجوع شود به ترجمه فارسی.

۷- ۴۰۳ ب ۷: «فن من هؤلاء العالم بالاشیاء الطبیعیة؟ القائل بالهیولی وهو جاهل بمعنی کیفیة وحده او القائل بمعنی کیفیة وحده» - کیفیت در اینجا بمعنی صورت استعمال شده است.

۸- ۴۰۳ ب ۱۰: «وامّا المتقدمون فلیس منهم احد یدخل فی حده الاعراض المغیرة للهیولی ولا اللازمة الثابتة». - «اعراض مغیره هیولی» بجای اعراضی که از هیولی مفارقت پذیر است استعمال شده و این استعمال مغیر معنی است.

۹- ۴۰۴ ب ۱۰: «قالوا انّ الاوائل هی النفس ومنهم من جعل هذه الاوائل کثرة ومنهم من قال انّ الاولیة واحدة کمثل انباذقلس...» - در این قطعه و قطعات دیگر از جمله: ۴۰۲ الف ۵، ۴۱۳، ۴۱۳، ۱ ب ۴۱۳، ۱ ب ۴۲۷، ۱۱ ب ۴۲۷،

الف ۱۵ اوایل واولیت درمقابل کلمه‌ای^۱ آمده است که امروز معمولاً در ترجمه آن اصول یا مبادی آورده می‌شود و ذکر امید کلس در این قطعه چنان آمده است که گوئی او قائل به اصل واحد است، و حال آنکه، برعکس، قائل به کثرت اصول، یعنی به عناصر اربعه، بوده است.

۱۰- ۴۰۴ ب ۲۰: «... فقال انّ الحيوان الذى من صورة الطول الاول والعرض الاول والعمق الاول وسائر الاشياء على مثل هذا النحو» - صورت در اینجا به معنی مثال افلاطونی آمده است همچنانکه در ۴۰۴ ب ۲۵-۲۷: «... وصور الاشياء هذه الاعداد.»

۱۱- ۴۰۴ ب ۲۴: «وعدد الكيف حسّ» - کیف در اینجا بجای حجم آمده است.

۱۲- ۴۰۴ ب ۳۰: «وخاصّة الذين قالوا بالجزم فانهم خالفوا على من قال من بين الحسّ» - «من قال من بين الحسّ» یعنی «کسانی که آنها را غیر جسمانی دانسته‌اند».

۱۳- ۴۰۵ الف ۵: «فظنّوا على غير صحّة» - و حال آنکه منظور ارسطو این است که: «رأى آنان بی دلیل نبوده است».

۱۴- ۴۰۶ الف ۲۶: «ولو اردنا الادّعاء والتّجنى...» - در ترجمه فارسی به تبع ترجمه فرانسوی چنین آمده است: «حتى اگر بخوایم در این مورد به تخیل نیز پردازیم...»

۱۵- ۴۰۶ ب ۲۶: «وقد قال افلاطن في كتاب الى طيماؤس» -

از این فقره و فقراتی نظیر آن در سایر موارد از قبیل آنچه در ۴۰۴ ب ۱۷ آمده است می توان استنباط کرد که مترجم عربی محاوره طیمائوس را نامه ای از افلاطون به طیمائوس می پنداشته است .

۱۶- ۴۰۶ ب ۳۰: « حتّی الخالق خطّها المستقیم » - کلمه « خالق » در مقابل کلمه « دمیورگوس^۱ » است که در ترجمه فارسی به جای آن « صانع » ذکر شده است .

۱۷- ۴۰۷ الف ۹: « وهذه من جهة التّوالی شیء واحد کمثل العدد و لیس مثل العقل . » - به جای « و لیس مثل العقل » می بایست « و لیس مثل الجسم » یا « و لیس مثل المقدار » آورده شده باشد .

۱۸- ۴۰۸ الف ۵: « احدهما الجسم الذی له حركة و ضرب من ضروب الانتصاب . » - در این موضع و مواضع دیگر از ترجمه عربی در مقابل کلمه ای که امروز وضع می گوئیم انتصاب گفته شده و مقدار بجای جسم آمده است . از جمله: ۴۰۷ الف ۹ و ۴۲۹ ب ۱۰ .

۱۹- ۴۰۸ الف ۶: « . . . و الآخر نرید به ترکیب الاجسام الّتی اذا الفت لم یکنها ان تقبل بینها شیئاً من جنسها و معنی ذوی الخلط من الاشیاء داخل فی هذا . » - به قسمی بیان شده است که گوئی می خواهد قسم دیگر تألیف را برساند و حال آنکه توضیح معنی قسم اوّل است و ذکر قسم دوم از آنجا آغاز می شود که گفته است ، « و معنی ذوی الخلط . . . »

۲۰- ۴۰۸ الف ۱۳: « فانّ معنی خلط العناصر فی جزء اللحم و فی جزء

العظم واحد. - مخالف با مفاد ترجمه فارسی است: «امتزاج عناصری که گوشت یا استخوان را پدید می آورد به یک نسبت نیست.»

۲۱- ۴۰۸ الف ۲۶: «ولیس لمعنی الخلط نفس.» - این جمله حاکی از این است که برای خود امتزاج نفسی نباشد و حال آنکه بر طبق ترجمه ما منظور این است که: «اگر نفس همان نسبت امتزاج نباشد.»

۲۲- ۴۰۸ ب ۲۸: «فاما العقل فیظهر انه روحانی لایالم.» - در ترجمه فارسی به جای تعبیر «روحانی» تعبیر «الهی» آمده است، ایضاً رجوع شود به ۴۱۵ الف ۲۷ و ۴۱۵ ب ۲.

۲۳- ۴۰۹ الف ۵: «لان النقطة انما هی واحد له نصبة فاما عدد النفس فاین هو وای نصبة له.» - نصبة به معنی وضع آمده است، همان طور که در جای دیگر انتصاب بمعنی دارا بودن وضع آمده بود (۴۰۸ الف ۵)، نیز رجوع شود به ۴۰۹ الف ۲۰.

۲۴- ۴۱۰ ب ۵: «... لانه فرد احد لا یقبل الفساد ولا یعرفه.» - در ترجمه فارسی آمده است: «... زیرا که تنها اوست که یکی از عناصر یعنی کین را نمی شناسد» و منظور از کین عامل مقابل مهر در مذهب امپدکلس است.

۲۵- ۴۱۰ ب ۱۴: «ونحن نقر له ان یکون بالطباع مالکا متقدما فاما العناصر فانها متقدّمات علی الاشياء.» - جزء دوم این عبارت را نمی توان به جزء اول عطف کرد، زیرا که این دو جزء حاکی از دورای متقابل است (رجوع شود به ترجمه فارسی).

۲۶- ۴۱۱ ب ۲۰: «ونرى طائفة من الحيوان التى تسمى «انطوما» التى لارثة لها.» - «انطوما» چنانکه از حاشیه ترجمه فرانسوی بر این فقره به دست می آید در زبان یونانی به معنی حشرات است و در ترجمه فارسی نیز به تبع آن لفظ حشرات آمده ولكن «لارثة لها» در ترجمه فرانسوی مذکور نیست، و به همین سبب در ترجمه مانیز ذکر آن نیامده است. ایضاً رجوع شود به ۳۱۳ ب ۲۰.

۲۷- ۴۱۲ الف ۵: «... وبعضه شبیح وصورة.» - «شبیح» به معنی شکل آمده و صورت به همان معنی ارسطویی که در فلسفه متداول شده است. شاهد دیگر: «۴۱۴ الف ۹: فالعلم والصحة شبیح وصورة و معنى.» و در بعضی از مواضع دیگر کلمه یونانی را که دال بر شکل بوده به صورت «اشکیم» تعریف کرده و در جمع آن اشاکیم آورده است (۴۱۴ ب ۱۰ و ۴۲۵ الف ۱۷).

۲۸- ۴۱۴ ب ۱۷: «وقد نجد في بعض الحيوان مع القوى التي ذكرنا حركة الانتقال ونجد في الناس العقل والتفكير وغير ذلك مما يشبه ان يكون اكرم واشرف.» - جزء اخیر این ترجمه مطابق با ترجمه فارسی نیست، در ترجمه فارسی چنین است: «مثل انسان و هر موجود زنده دیگری که ماهیتی مشابه با انسان یا برتر از او داشته باشد، بر فرض اینکه چنین شیئی موجود باشد.»

۲۹- ۴۱۵ الف ۱۱: «واما القول في العقل البحاث النظار فهو قول غير هذا.» - در ترجمه فرانسوی به جای «عقل» کلمه ای آمده است که

در زبان فارسی به «روح» ترجمه می‌شود، و شاید بتوان ترجمهٔ عربی را مناسب‌تر دانست.

۳۰- ۴۱۵ الف ۲۷: «الحيوان يلد حيواناً والنبات نباتاً مثله لتشارك الابدی الروحانی بقدر طاقتها.» - شاهد دیگری است، به تبع فقرهٔ منقول سابق (۴۰۸ ب ۲۸)، بر اینکه به جای کلمهٔ «الهی» در ترجمهٔ ما که مستفاد از ترجمهٔ فرانسوی است در ترجمهٔ عربی «روحانی» آمده است، نیز رجوع شود به ۴۱۵ ب ۲.

۳۱- ۴۱۵ ب ۲: «فلما لم يكن للفاعل الطبيعي ان يشرك الابدی الروحانی باتصال البقاء.» - در این فقره نیز «روحانی» به جای الهی آمده است. رجوع شود به: ۴۱۵ الف ۲۷ و ۴۰۸ ب ۲۸.

۳۲- ۴۱۶ الف ۲۰: «وجب بالاضطرار ان يكون اول ما نحدد الكلام في الغذاء من اجل ان انفصال هذه القوة من سائر القوى لا يكون بهذا العمل الذي هو الغذاء...» - مخالف مفهومی است که از ترجمهٔ فارسی مستفاد می‌شود: «ابتدا باید از عمل تغذی به سخن آغاز کنیم چه قوهٔ مورد بحث با همین عمل از سایر قوا متمایز می‌شود» شاید از ترجمهٔ عربی کلمهٔ «الا قبل از کلمهٔ» بهذا العمل «ساقط شده باشد.

۳۳- ۴۱۷ الف ۱۰: «والادراك بالحس مقول على جهتين: «وذلك اننا نقول ان البصير والسميع بالقوة هما بصيران سميعان ولو كانا قائمين والحس الفاعل ايضاً مفعول على جهتين: احدهما بالقوة والاخرى بالفعل.» - به نظر حقیر در این فقره باید دو تصحیح به عمل آورد: ۱- «ناثمين» به جای «قائمين» و ۲- «مقول» به جای «مفعول».

۳۴-۴۱۷ ب ۵: «... و ما كان هذا لا يجوز ان يستحيل (لان منه و فيه تكون الزيادة وانما ابداء الانطلاشيا وهو الفعل التام) (او) ليس من جنس الاستحاله» - منظور ارسطو چنانکه از ترجمه فارسی برمی آید این است که چنین حرکتی یا اصلاً استحاله نیست یا استحاله ای از جنس دیگر است. مترجم عربی فقط شق اول را بیان کرده و با جمله ای که مصحح مصری آن را به تبع اصل کتاب در بین هلالین گذاشته بیان خود را تعلیل نموده و جمله آتیه را مکمل جزء آخر این جمله معترضه قرار داده است: «وانما ابداء الانطلاشيا وهو الفعل التام» ليس من جنس الاستحاله». و این معنی اگرچه فقط جزئی از مفاد کلام ارسطو را می رساند صحیح است. اما مصحح مصری با افزودن کلمه «او» به تبع اصل یونانی یا ترجمه فرانسوی ربط و صحت کلام مترجم عربی را از میان برده است. زیرا که اگر قید مزبور آورده شود باید جمله بعدی نیز تصحیح گردد تا مفاد آن این باشد که «استحاله ای از جنس دیگر» است.

۳۵-۴۱۸ الف ۱۴: «وليس يدرك اللمس القرع و اللون وليس يدرك المتلون و این هو فهذه و مثلها خواص کل حس». - این ترجمه چنانکه مصحح مصری نیز پی برده است مطابق با اصل نیست. رجوع شود به ترجمه فارسی.

۳۶-۴۱۸ الف ۳۱: «و كل لون فهو محرك صفاء الوجود بالفعل». - صفاء در این مورد و در ۴۱۸ ب ۲۸ و موارد دیگر در مقابل کلمه ای آمده است که اسلامیان بعداً آن را «شفاف» یا «شفیف» نامیده اند و در ترجمه

فارسی نیز همین کلمه بکار رفته است. اما در ۱۸۴ ب ۱۶ و ۱۹ و چند مورد دیگر از ترجمه عربی به جای کلمه « صفا » کلمه « صقیل » آمده است؛
 ۳۷-۱۸۴ ب ۱۲: « فانّ لذلک شیئاً مفرداً بحال واحدة غیر منصرف. » - مطابق ما بازای خود در ترجمه فارسی نیست.

۳۸-۱۸۴ ب ۱۵: « ولا صبیب من النار. » - « صبیب » در مقابل کلمه ای یونانی آمده است که به معنی چیزی است که از جسمی صدور می یابد^۱. در موضع دیگر این کلمه را « بصیص » آورده است (۴۲۳ الف ۱۵). رجوع شود به حواشی عبدالرحمن بدوی برای دو فقره از ترجمه عربی.

۳۹-۱۹۴ الف ۵: « ومنها قرن حیوان یقال له موقس. » - نام این حیوان که مصحح مصری شکل یونانی آن را نیز درج کرده است از ترجمه فرانسوی ساقط شده و یا شاید در اصل کتاب نیز نبوده است.

۴۰-۱۹۴ ب ۴: « القرع قرعان » - به عقیده راقم سطور باید چنین تصحیح شود: القرع قرعان.

۴۱-۱۹۴ ب ۸: « ومنها ما له قرع کالشبه » - « شبه » در این مورد در مقابل کلمه ای که به فارسی آن را درهمه جا « مفرغ »^۲ آورده ایم آمده است، ولیکن در ۱۹۴ ب ۱۵ به جای آن کلمه « نحاس » و در ۴۰۳ الف ۱۴ به جای آن « صفر » مذکور شده است.

Effluve (۱)

Airain (۲)

۴۲- ۴۲۰ ب ۲۳: «ذوات الشیء من الحيوان اکثر حرارةً فی هذا العضو من غيرها» - به جای «ذوات الشیء» در ترجمهٔ فرانسوی کلمه‌ای به معنی «پادار» آمده است، و در اینجا باید احتمال داد که یا در اصل یونانی محملی برای تشابه کلمهٔ دال بر «شیء» و کلمه حاکمی از «پای» وجود داشته و یا در ترجمهٔ عربی تصحیفی رخ داده است. حقیر به سبب جهل خود به لغت یونانی از اظهار نظر در شقّ اول معذور است، اما شقّ دوم را تأیید می‌کند و احتمال می‌دهد که «ذوات الشیء» در اصل نسخهٔ ترجمه «ذوات المشی» بوده است.

۴۳- ۴۲۲ الف ۷: «ونحس الاشتام يدرك الاشياء بالقوة.» - در ترجمهٔ فرانسوی و به تبع آن در ترجمهٔ فارسی چنین آمده است: «وآلت شامه نیز بالقوة خشک است.»

۴۴- ۴۲۴ الف ۱۸: «انّ الحسّ قابل الصّور المحسوسه بغير هیولی کقبول الموم علی نقش الخاتم.» - در این فقره و در ۴۱۲ ب ۷ و ۴۳۵ الف ۲ و ۴۳۵ الف ۹ کلمهٔ «موم» متداول در زبان فارسی که مأخذ اصلی آن بر بنده معلوم نیست به جای کلمهٔ «شمع» که در این موارد عیناً استعمال آن در لغت عربی شایع است به کار رفته است.

۴۵- ۴۲۵ الف ۱۱: «لذلك ان لم یکن (جسم) آخر او عرض غیر ما یعرف لما شاهدناه من الابعاد...» - «ابعاد» چنانکه مصحح مصری نیز پے برده به جای «اجسام» آمده است.

۴۶- ۴۲۵ ب ۱۵: «وان کان للبصر حسّ هو غیره فذاك ما ذهب

على القسمة الى مالا غاية له...» - در ترجمه فرانسوی «على القسمة» وجود ندارد و مفاد کلام نیز مقتضی آن نیست. رجوع شود به ترجمه فارسی.

۴۷-۴۲۶ الف ۲۸: «وان كان الاتفاق في الاصوات صوتاً...»

و اتفاق الاصوات معنی من المعانی...» - «الاتفاق في الاصوات» در مقابل لفظی آمده است که ما در ترجمه فارسی در فصل ۴ از کتاب اول، به تبع بابا افضل، آن را «ایتلاف» ترجمه کرده و در فصل دوم از کتاب سوم، برای حفظ تناسب مطلب با صوت و آواز که مورد بحث بوده، در مقابل آن «هم آهنگی» آورده ایم. و «معنی من المعانی» در مقابل کلمه‌ای^۱ آمده که با این تعبیر مناسبی ندارد، و در سطور بعد نیز تکرار شده است.

۴۸-۴۲۶ ب ۱۵: «وهذا دليل انه ليس في جزء اللحم غاية الحسن.» -

«غایت» در اینجا به جای «واسطه» آمده است، مناسب معلوم نشد.

۴۹-۴۲۷ الف ۲۰: «وكذلك رأيت القدماء منهم انبادقلس

واوميروش الشاعر ان الادراك بالعقل شبيه الادراك بالحسن وانه شيء جسماني.» - مترجم عربی چنانکه مصحح مصری نیز شرح داده قائل به تلخیص شده و از ذکر قول هر کدام از این دو تن که در کلام ارسطو جداگانه آمده خودداری کرده است. رجوع شود به ترجمه فارسی.

۵۰-۴۲۸ الف ۱۶ به بعد: «در این سطور در مقابل کلمه‌ای^۲ که

در ترجمه فارسی همواره به لفظ «ظن» یا «گمان» آورده ایم گاهی «رأی»

و گاهی «ظنّ» و گاهی «خطر» گفته شده است .

۵۱- ۴۲۹ الف ۲۱: «وانما يكون هذا منه لكي يعرف القريب» -

راقم سطور احتمال می دهد که «قريب» مصحفّ باشد و اصل آن را شاید بتوان گفت که «غريب» بوده است در مقابل کلمه ای که در ترجمه فارسی «صورت خارجی» آمده است.

۵۲- ۴۲۹ الف ۲۷: «ولو كان مثل الحاسة وجب ذلك له الا انه

ليس كشيء منها.» ترجمه صحیح نیست و در ترجمه فارسی چنین آمده است: «یا اینکه حتی مانند قوه حسّاسه آلتی داشت و حال آنکه در واقع عقل را هیچ آلتی نیست.»

۵۳- ۴۳۰ الف ۱۵: «فان الصورة تجعل الالوان...» - «صورة»

غلط و «ضوء» صحیح است، و شاید غلط چاپی باشد.

۵۴- ۴۳۰ الف ۲۰: «فاما العقل الذي حاله حال قوة فانه في

الواحد اقدم بالزمان واما في الجملة فلا زمان.» - در ترجمه فارسی چنین آمده است: «برعکس، علم بالقوه در فرد برحسب زمان مقدم است، ولیکن، مطلقاً حتی برحسب زمان نیز مقدم نیست.»

۵۵- ۴۳۰ الف ۲۲: «وبذلك صار روحانياً غير ميت.» -

«روحانی» به جای «ازلی» یا «ابدی» آمده است .

۵۶- ۴۳۰ الف ۲۴: «وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهّم.» -

«بغير توهّم» در ترجمه فرانسوی نیامده است . رجوع شود به ترجمه فارسی و اختلاف آراء محققین در تفسیر این قطعه که در حواشی این ترجمه نقل شده است.

۵۷- ۴۳۰ الف ۳۳: «كقولك ما لا قدر له اوقطر اودو تقدير وقطر.» -
در ترجمه فرانسوی قسمت اخیر این عبارت یعنی « اودو تقدير وقطر » وجود
ندارد. - درباره این فقره از ترجمه ملاحظه دیگری هم هست که می‌توان
از مراجعه به تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس دریافت.

۵۸- ۴۳۰ ب ۹: « وكذلك الزمان ذو قسمة ولا قسمة له من جهة
الطول واما الذي لا تجزئة له من جهة الصور . . . » - از این عبارت قریب
سه چهار سطر مطلب، در بین « من جهة الطول » و « اما الذي » از ترجمه عربی
ساقط شده است.

۵۹- ۴۳۰ ب ۲۲: « كيف يعرف العقل السواد والاسود؟ » - به
نظر حقیر چنان می‌آید که کلمه « سواد » در این مورد غلط ناسخ و تحریفی
از کلمه « سوء » باشد. در ترجمه فارسی چنین آمده است: « شناسائی که از
بد یا سیاه حاصل می‌کنیم. »

۶۰- ۴۳۱ الف ۲۰: « بماذا يميز العقل الاشياء فيعرف فصل الحلو
والحامض. » - در ترجمه فارسی به تبع ترجمه فرانسوی: « . . . نفس به
وسیله آن حکم می‌کند که شیرین با گرم فرق دارد. » - « حامض » لفظی
است که در ترجمه عربی بجای لفظ « حار » را گرفته است. رجوع شود به
تعلیقات ابن سینا.

۶۱- ۴۳۱ الف ۲۱: « فالكلام في هذا الفن والكلام في الحد كلام
واحد. » - در ترجمه فارسی چنین است: « این مبدأ واحد است و وحدت
آن به معنی وحدتی است که در حد است. » - توضیح اینکه « حد » در این

عبارت به معنی «نهایت» آمده و تمثیل آن را به نقطه می توان کرد که حدّ خط یا خطوط کثیر متقاطع است، و حال آنکه در تعلیقات ابن سینا تصوّر شده است که حدّ در این مورد بمعنی تعریف ذاتی شیء آمده است.

۶۲- ۴۳۱ الف ۲۱: «وذلك لا مرین اما لانها يعادل بعضها بعضاً واما مکان العدد الذی هو لها.» - مطابق ترجمه فرانسوی و فارسی نیست، دز ترجمه فارسی چنین آمده است: «حسّ مشترك که برسپیل تمثیل و از لحاظ عدد شیء واحدی است محسوسات را در خود به طریق واجداست که رابطه آنها در قبال یکدیگر مانند رابطه ای است که در عالم واقع نسبت به هم دارند.

۶۳- ۴۳۱ ب ۱۷: «وكذلك الاشياء المعلومیه ...» - «معلومیّه» به جای «تعلیمیّه» به معنی «ریاضیه» است.

۶۴- ۴۳۱ ب ۲۲: «فالمعقولة انما صارت معقولة بالعلم والمحسوسة محسوسة بالحسّ.» - این عبارت منطبق بر ترجمه فارسی نیست، در ترجمه فارسی چنین آمده است: «علم از یک جهت بامتعلق خود یکی است، چنانکه حس با محسوس هر دو یک چیز است.

۶۵- ۴۳۲ الف ۲۹: «و من يرى القوّة الغاذیه فی جميع الزّمان و فی جميع النّامیه» - کلمه «زمان» چنانکه مصحح عرب پی برده است محرف از کلمه «حیوان» است. رجوع شود به ترجمه فارسی.

۶۶- ۴۳۳ الف ۱۲: «و فی سائر الحيوان ليس الادراك الا بالنوم وبالفكر.» - ترجمه مناسب نیست، زیرا که منظور این است که در حیوانات

دیگر غیر از انسان فکر نیست بلکه تنها توهم (تخیل) است. رجوع شود به ترجمه فارسی.

۶۷-۴۳۳ الف ۱۶: «ولیس هذه الشهوة بدء العقل الفعال بل اجزاء

العقل الفعال بدء العقل.» در این عبارت باید گفت که: ۱- کلمه «نافیه» «لیس» زائد است، زیرا که منظور ارسطو این است که غایتی که شهوت یا شوق بسمت آن آهنگ دارد مبدأ عقل عملی است. ۲- منظور از عقل فعال عقل عملی است. ۳- «اجزاء عقل» به جای «آخر عقل» آمده است. ۴- به جای «بدء العقل» باید گفت: «بدء العمل.» رجوع شود به تعلیقات ابن سینا بر کتاب نفس.

۶۸-۴۳۳ ب ۷: «و العقل من أجل العاقبة.» - کلمه «عاقبة»

به نظر راقم سطور مصحف از کلمه «عاقبة» است، چنانکه در پایان عبارت وارده در بین هلالین «عاقبة» آمده است. رجوع شود به ترجمه فارسی.

۶۹-۴۳۳ ب ۲۳: «فهما بالمعنى مفترقان وليسا مفترقين بالجسم.» -

«جسم» بر طبق معمول مترجم به جای «بعد» آمده است که ما در این مورد، به اقتضای مقام، آنرا «مکان» ترجمه کرده ایم.

۷۰-۴۳۳ ب ۲۵: «كالذي نراه في الفك.» - در ترجمه فارسی به

تبع ترجمه فرانسوی به جای «فلک» کلمه «دائرة» آمده است.

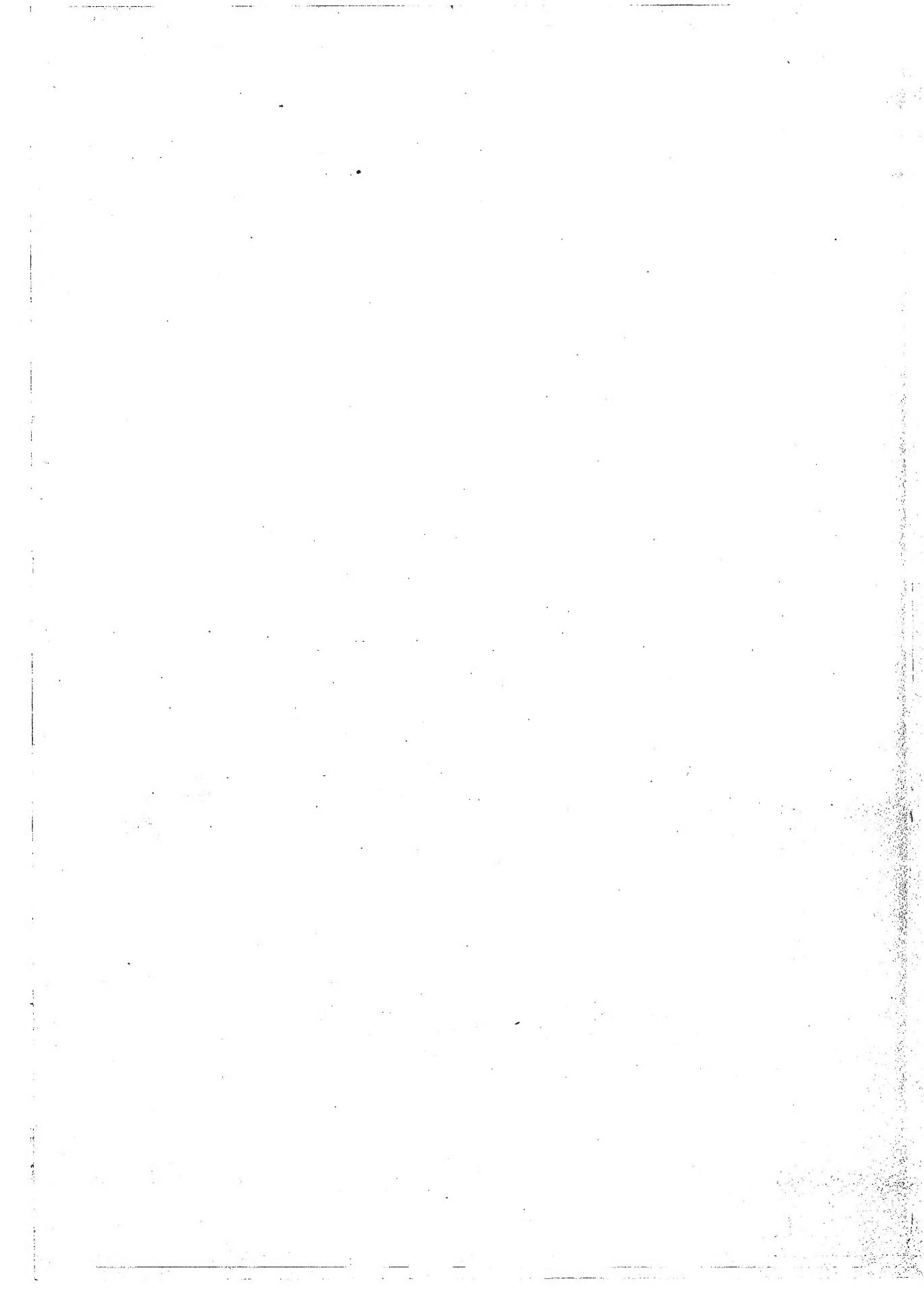
۷۱-۴۳۳ ب ۲۹: «ومن هذه صار محرّكا بغير توهّم.» - مفاد این

ترجمه با مفاد کلام ارسطو منافی است، زیرا که منظور ارسطو این بوده است که «حيوان از آن حیث که دارای شوق است محرّک خاصّ خویش است، ولیکن بی آنکه دارای تخیل باشد دارای شوق نیست.

۷۲- ۴۳۴ الف ۱۶: «وامّا الجزء العلوی فلیس يتحرك بل هو ثابت.» -
احتمال می‌توان داد که «الجزء العلوی» تحریفی است که کاتب نسخه از «الجزء
العقلی» کرده است رجوع شود به ترجمه فارسی.

۷۳- ۴۳۴ الف ۲۶: «لأنه لا يمكن لما كان جسمه مبسوطا ان يصير
ذا حسّ ولا يمكن ايضاً الحيوان أن يكون بغير هذا الحسّ. ولا ما كان قابلاً
للصور يمكن ان يكون بغير هيولى.» - ترجمه مناسب نیست، در ترجمه فارسی
چنین آمده است: «زیرا که آنها که جسم بسیطی دارند و آنها که قادر به ادراک
صور عاری از ماده نیستند نمی‌توانند دارای لامسه باشند (و باهمه این بدون
حسّ لامسه هیچ حیوانی نمی‌تواند وجود داشته باشد.»

۷۴- ۴۳۴ ب ۲۰: «وامّا القرع واللّون والرّائحه فلیس يفيدون ولا
يفعلون زیادة ولا نقصانا.» - محتمل است که «يفيدون» محرف «يغذون»
باشد، رجوع شود به ترجمه فارسی.



انتشارات حکمت



* 0 9 1 2 6 *

۱۵۰۰ ریال